NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 5 MAI 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles. Abbé J. DANTEN 450

Le Saint-Esprit et la présence du Christ auprès de ses fidèles. A. SOLIGNAC, S.J. 478

Reine de l'univers. J. GALOT, S.J. 491

Le rôle des Congrès eucharistiques par rapport aux Décrets eucharistiques de Pie X. J. M. DERÉLY, S.J. 506

Le Décret général de la Sacrée Congrégation des Rites sur la simplification des rubriques. L. RENWART, S.J. 513

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

[redacted]

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 529

Ouvrages envoyés à la rédaction 558

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

Abbé J. Danten, professeur au Petit Séminaire du Monteil, Pont-Ste-Maxence (Oise), France.
P. A. Solignac, S. J., Séminaire des Missions, Vals-près-Le Puy (Haute-Loire), France.
P. J. Galot, S. J., professeur de théol. dogm., Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert de Louvain, 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. J. M. Derély, S. J., 9 rue Montplaisir, Toulouse (Haute-Garonne), France.
P. L. Renwart, S. J., professeur de théol. dogm. et de liturgie, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

1780 - 1955

Le 7 mai 1955, les Etablissements Casterman ont célébré le 175e anniversaire de leur fondation à Tournai où, en 1780, Donat-Joseph Casterman s'établissait « imprimeur-libraire-éditeur ». La Maison, constamment dirigée depuis lors par la même famille, n'a cessé de grandir et de se développer sous la vigoureuse impulsion de ses chefs, dont l'esprit d'initiative et le travail acharné, secondés par le fidèle dévouement d'un personnel d'élite, ont édifié les splendides Etablissements, aujourd'hui connus dans le monde entier.

Par son assistance pontificale à la messe célébrée aux intentions des membres du personnel et de leurs familles, Son Excellence Monseigneur Himmer, évêque de Tournai, a donné le témoignage de la haute estime que porte le chef du diocèse aux Etablissements Casterman, éditeurs pontificaux et imprimeurs de l'évêché, inébranlablement fidèles à l'Eglise et à son enseignement.

Au cours d'une émouvante séance académique, de hautes distinctions dans nos ordres nationaux furent remises à de nombreux membres du personnel dirigeant et aux plus anciens ouvriers, attestant combien leur vie de travail a efficacement servi le progrès économique et culturel de notre pays. La présence de délégations étrangères, française et canadienne, témoignait de la qualité de l'influence exercée à l'étranger par la grande maison d'éditions belge.

La Nouvelle Revue Théologique, *éditée depuis son origine en 1869 par la Maison Casterman, s'associe à cette fête de famille et présente à Messieurs Louis et Gérard Casterman, directeurs actuels, ainsi qu'à tout le personnel ses vives et cordiales félicitations et ses vœux ardents pour la prospérité de la grande tâche qu'ils assument au service de Dieu, de l'Eglise et de la civilisation chrétienne.*

La Direction de la Nouvelle Revue Théologique.

La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles

S'il est vrai qu'en notre temps, ce n'est pas seulement le monde incroyant, mais même le peuple chrétien qui a besoin de retrouver le sens de Dieu, la prédication chrétienne a tout intérêt à revenir à ses sources bibliques pour y apprendre, de la bouche du Christ, comment parler aux hommes du Dieu vivant.

La prédication de Jésus sur Dieu revêt dans l'Evangile une forme particulière : le plus souvent, il s'exprime en paraboles, non seulement lorsqu'il parle, mais même lorsqu'il agit [1]. C'est un procédé qui frappe l'imagination et fixe mieux l'enseignement dans la mémoire des auditeurs. C'est pourquoi les paraboles ont « une place privilégiée dans la tradition. Certainement, dans tout ce qui nous est relaté par l'Evangile, il n'y a pas de morceaux qui rendent pour le lecteur un son plus clair d'authenticité [2] ». C'est donc dans ces récits que nous allons chercher Dieu tel que Jésus a voulu le prêcher aux hommes.

Cependant, une enquête sur la théologie des paraboles ne va pas sans soulever un double problème.

1. D'abord, comment retrouver le sens que Jésus a voulu leur donner quand il les a prononcées? On pourrait croire que leur imagerie familière les rendait d'emblée accessibles à tous. Mais quand on examine comment la tradition les a interprétées, on se rend compte que les commentateurs sont loin d'être unanimes. Même les Evangélistes ne semblent pas toujours d'accord sur leur signification et ne les rapportent pas aux mêmes circonstances.

De fait, le sens d'une parabole dépend beaucoup des circonstances dans lesquelles elle a été prononcée [3]. C. H. Dodd a rappelé avec raison que « les paraboles se rapportant à des situations actuelles et critiques où se trouvaient placés Jésus et ses auditeurs », la première tâche de l'exégète doit être de retrouver leur contexte vécu, leur « setting in the particular situation [4] », ou, comme dit J. Jérémias, leur « Sitz im Leben » originel [5].

---

1. Les miracles sont de véritables « paraboles en actes » (J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu,* 1947, p. 113). Tout autant que des manifestations de puissance (δυνάμεις), ce sont des moyens d'enseignement (σημεῖα).

2. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* 1948, p. 11.

3. Jülicher a rappelé avec raison (*Gleichnisreden Jesu,* 1910, I, p. 203-322) la nécessité de situer les paraboles dans leur milieu vivant pour bien les comprendre. Mais il a eu tort de ne leur chercher qu'un sens éthique, comme si Jésus n'était qu'un moraliste (voir critiques de Dodd, *op. cit.,* p. 24 et de Jeremias, *op. cit.,* p. 10-11).

4. Dodd, *op. cit.,* p. 26.

5. Jeremias, *op. cit.,* p. 15-74, fait à ce point de vue une analyse très inté-

2. Ce premier travail d'interprétation accompli, une autre question demeure. On a vite fait de s'apercevoir que les paraboles de Jésus n'utilisent pas une imagerie bien originale, et que leur procédé était déjà courant chez les anciens prophètes et chez les rabbins [6]. La nouveauté de la prédication de Jésus n'est donc pas dans les moyens extérieurs d'expression. Mais il suffira de confronter l'enseignement des paraboles avec la théologie de l'Ancien Testament et avec les conceptions du judaïsme contemporain, pour mesurer combien Jésus, exploitant le vieux trésor biblique, a su — lui le parfait Révélateur du Père (Mt., XI, 27) — en tirer des richesses absolument nouvelles (Mt., XIII, 52) en conférant à l'imagerie traditionnelle, par sa propre Présence, une portée jusque-là insoupçonnée.

Cette double série de remarques va orienter la méthode et le plan de notre enquête. Dans une première partie — analytique — nous étudierons une par une les paraboles où Jésus parle de Dieu, en essayant de les comprendre d'après leur contexte vécu primitif. Dans une seconde partie — synthétique — nous chercherons à regrouper les grands traits de cet enseignement, en montrant ce qu'il ajoute de vraiment neuf à la connaissance biblique et rabbinique de Dieu.

PREMIERE PARTIE

ANALYSE DES PARABOLES

Les auteurs qui ont étudié les paraboles sont unanimes à reconnaître qu'elles sont essentiellement « chargées de communiquer la bonne nouvelle du Royaume messianique [7] ». On fait remarquer combien le Royaume prêché par Jésus bouleverse les représentations trop temporelles ou trop eschatologiques du judaïsme ancien ou contemporain du Christ. Mais peu ont su montrer comme C. H. Dodd que Jésus, en faisant éclater les vieilles conceptions messianiques, avait révélé une conception nouvelle, non seulement du Royaume, mais de Dieu lui-même [8]. C'est ce que nous allons voir [9].

---

ressante des paraboles. Voir notamment celle des Ouvriers de la Vigne (p. 15-21), qui illustre excellemment sa méthode.

6. Voir M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, 1947, p. 193-264. — Nombreux parallèles rabbiniques dans Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 1922-1928.

7. M. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 264. — Cfr Jülicher, I, p. 118 sq. — Buzy, *Les Paraboles*, 1932, p. XVII. — Jeremias, *op. cit.*, p. 114. — Dodd, *op. cit.*, p. 78. — Hauck, *Theol. Wörterbuch*, 1952, V, art. παραβολή, p. 754-755.

8. Dodd, *op. cit.*, p. 78-79.

9. L'idée de chercher dans les paraboles une nouvelle révélation du mystère de Dieu par le Christ nous a été communiquée par le R. P. Henry, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris. Le R. P. Costabel, de l'Oratoire, avait pressenti le premier l'enrichissement que l'on pouvait tirer d'une telle enquête. Chacun aura intérêt à l'approfondir personnellement, Bible et Pères en mains.

Mais puisque cette révélation nouvelle utilise comme moyen d'expression l'imagerie classique de l'Ancien Testament, nous pouvons analyser les diverses paraboles en les groupant selon l'image qu'elles choisissent pour représenter Dieu : berger, semeur, vigneron, maître de maison, père de famille ou roi.

A. *Dieu berger.*

Cette image, familière à l'Ancien Testament (Is., XL, 11; Jér., XXXI, 10; Ez., XXXIV, 12, 23; XXXVII, 24), est reprise par une parabole de l'Evangile [10] : celle de *la brebis perdue* (Mt., XVIII, 10-14; Lc, XV, 1-7). A partir d'une source commune, Mt. et Lc ont interprété cette parabole en fonction d'un contexte vécu différent.

Dans Lc, il s'agit du conflit entre Jésus et les Pharisiens à propos de la fréquentation des pécheurs. Dans la grande section IX, 51-XVIII, 14 qui lui est propre, Lc a inséré côte à côte trois paraboles de la miséricorde divine : la brebis perdue, la drachme perdue et l'enfant prodigue, dont le leitmotiv est : « Réjouissez-vous avec moi, car j'ai retrouvé ce qui était perdu » (Lc, XV, 6, 9, 32). C'est là un thème familier du troisième Evangile, accoutumé à donner de Dieu des descriptions tendres et humaines [11]. Ici nous voyons l'exquise miséricorde du Seigneur mise en opposition directe avec la justice orgueilleuse et dure des pharisiens, qui rejettent avec mépris les pécheurs.

Mais il semble bien que l'interprétation que Mt. donne de cette parabole soit plus proche du sens primitif prononcé par Jésus. Nous avons une forme intermédiaire du texte de Mt. qui nous montre comment a évolué l'interprétation du récit : au texte primitif de Mt., XVIII, 10-14, a été ajouté le logion de XVIII, 11 (que l'on trouve en Lc, XIX, 10), attesté seulement chez Mt. par la Vulgate et par des témoins postérieurs au VI[e] siècle et que p. 52 (II[e] s.) commençait à mentionner en marge. Or Mt., XVIII, 11 (= Lc, XIX, 10) est un des grands thèmes du troisième Evangile : n'est-ce pas l'interprétation de Lc qui a déteint ultérieurement sur celle de Mt. plus primitive? Chez Mt., la parabole ne dépeint pas la miséricorde de Dieu privilégiant les pécheurs « qui étaient perdus », mais son immense bonté se penchant vers les petits (ceux qui ont l'esprit d'enfance, Mt., XVIII, 1-10), « pour les empêcher de se perdre » (XVIII, 14). Dieu descend de sa montagne (v. 12) où il demeurait avec ses 99 autres brebis [12] pour chercher la centième restée à l'écart [13] et

10. Cette enquête laissera de côté les allégories de S. Jean, parce qu'elles ne relèvent pas directement du genre de la parabole et qu'elles marquent un stade ultérieur de la théologie du Nouveau Testament, nous renseignant davantage sur le Christ lui-même que sur sa prédication de Dieu.

11. E. Osty, *Evangile selon S. Luc,* Bible de Jérusalem, 1953, p. 116.

12. Ce sont les Anges, comme l'ont bien compris Grégoire de Nysse (*P.G.,*

l'associer sur la montagne au sort céleste par pure grâce. Cette fois, la perspective théologique est autrement vaste que chez Lc : comme l'a bien vu Grégoire de Nysse [14], elle fait pressentir les développements cosmiques de la théologie paulinienne [15].

B. *Dieu semeur.*

Cette autre image, déjà connue de l'A.T. (Os., II, 23; X, 12; Jér., XXXI, 27) se retrouve dans quatre paraboles de l'Évangile : le semeur, la semence qui pousse d'elle-même, le grain de sénevé et l'ivraie. Deux sont attestées par les trois Synoptiques.

1. Commençons par celle du *semeur* (Mt., XIII, 1-9; Mc, IV, 1-9; Lc, VIII, 4-8). Les trois évangiles sont d'accord sur sa situation (Jésus parle à la foule au bord du Lac de Tibériade), sur son but (faire connaître aux foules les mystères du Royaume de Dieu, mais d'une façon cachée, alors que les disciples bénéficient d'une explication claire) et sur son interprétation (les dispositions requises pour bien entendre le mystère et en profiter).

Certains exégètes protestants ont soutenu qu'il était impossible de savoir le sens primitif que Jésus avait voulu donner à cette parabole et que l'explication de Mt., XIII, 18-23 (Mc, IV, 13-20; Lc, VIII, 11-15) était l'œuvre d'un commentateur de l'Eglise primitive [16]. En réalité, l'enseignement de cette parabole sur Dieu est clair. Sa clef, qui est, selon la remarque de Mc, IV, 13, la clef de toutes les autres paraboles, c'est que la Parole de Dieu est semée dans le monde entier, quels que soient les terrains divers qui le constituent : la volonté salvifique de Dieu est universelle. « Si tous ne sont pas sauvés, ce n'est pas par la faute du Semeur, mais par le refus des hommes » qui ont tous reçu la possibilité du salut [17]. Cette doctrine fondamentale

---

XLIV, 641 B; XLV, 890 B, 1154 A), Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXIX, 1247), Cyrille d'Alexandrie (*P.G.*, LXXII, 797), Méthode d'Olympe (citations dans F. Quiévreux, *Les Paraboles*, 1946, p. 87-92). C'est ce que n'a pas envisagé Lc, qui supprime la mention des anges (Mt., XV, 10) et de la montagne (Mt., XV, 12 = le ciel, cfr Is., II, 2; Ps. CXXI, 1 et surtout Mich., IV, 1-8).

13. Comme le remarque bien E. Osty, *op. cit.*, p. 116, Mt. ne dit pas « perdue » comme Lc.

14. *P.G.*, XLIV, 641 B : « Notre nature a été elle aussi intégrée au plérôme. » — Pour les commentaires patristiques des paraboles, se reporter à l'excellent recueil de F. Quiévreux (note 12 ci-dessus). Si la prédication de Dieu à l'heure actuelle doit se retremper aux sources bibliques, il est non moins nécessaire qu'elle s'imprègne de l'esprit des Pères.

15. *Ephésiens* et *Colossiens* (par ex. *Eph.*, I, 10). Grégoire le Grand voit même dans la descente du berger de la montagne l'image de l'Incarnation, par laquelle Dieu va récapituler la nature des anges et celle des hommes (*P.L.*, LXXVI, 1247).

16. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 216. — Ch. Masson, *Les paraboles de Marc, IV*, 1945, p. 38.

17. S. Jean Chrysostome, *P.G.*, LVII, 467-468. Il voit dans la sortie du semeur l'image de l'Incarnation : « Comme nous ne pouvions plus aller vers lui, il vint lui-même vers nous... Non pour ravager la terre envahie par les épines,

de la nouvelle Justice de Dieu était déjà, au centre du Sermon sur la montagne, exprimée par une image agricole : le soleil qui brille sur les méchants comme sur les bons et la pluie qui arrose les justes comme les injustes (Mt., V, 45; Lc, VI, 35).

On comprend maintenant pourquoi, entre la parabole et son explication, est inséré le fameux texte d'Is., VI, 9-10, sur l'endurcissement des Juifs. Comme l'a bien vu Mt., il se rapporte précisément à la nouvelle conception de la justice de Dieu : « A celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a » (Mt., XIII, 12) [18]. Autrement dit, celui qui n'a qu'une justice à la manière des Pharisiens est incapable de recevoir la Justice salvifique de Dieu; sa justice étriquée n'est qu'un bien fugitif qu'il aura tôt fait de perdre. Nous avions le même parallélisme entre les deux justices dans le texte du sermon sur la montagne que nous rappelions un peu plus haut : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens... Mais vous, soyez fils de votre Père des Cieux, qui fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons... » (Mt., V, 20, 48).

2. La parabole du *grain de sénevé* figure chez les trois Synoptiques, mais Lc, XIII, 18-19 la place dans un tout autre contexte que Mt., XIII, 31-32 et Mc, IV, 30-32 (paraboles du lac). Mt., à vrai dire, ne donne aucun « Sitz im Leben » à ce récit, qu'il intègre seulement dans le groupement assez artificiel [19] du discours parabolique de XIII, 1-52. Mc aussi l'a placé dans un petit groupe parabolique au cours du ministère galiléen de Jésus.

Alors pourquoi Lc a-t-il situé cette parabole au moment de la montée vers Jérusalem, dans la grande insertion de IX, 51-XVIII, 14 qui lui est propre? Il semble que nous ayons là un cas où Lc, plus fidèle que Mt. à la teneur de ses sources, a voulu leur garder leur contexte historique particulier [20]. Lc veut montrer ici l'évolution progressive du drame messianique qui s'achemine vers la Croix : les conflits de plus en plus aigus de Jésus avec les Juifs infidèles, vont aboutir à la « consommation du troisième jour » (XIII, 32). Or, c'est dans le même contexte de drame que Jn, XII, 24 citera la parole de Jésus sur le grain jeté en terre. Il semble que dans Lc, XIII, 18-19, l'idée soit à peu près la même : c'est au moment où Dieu jette dans son jardin la graine dérisoire du sénevé que commence à se réaliser le triomphe surprenant du Royaume. Nous avons ici la révélation

---

ni pour punir les laboureurs, mais pour cultiver la terre et la soigner, et pour y semer la parole d'amour. »

18. Lc, VIII, 18 et Mc, IV, 25 en font un logion indépendant. Ils ont bien vu pourtant qu'il était en rapport avec l'accueil de la Parole : « Prenez garde à la manière dont vous écoutez. »

19. Procédé littéraire fréquent chez Mt. A la parabole du grain de sénevé, Mt. ajoute celle du levain (XIII, 33 = Lc, XIII, 20-21) que nous n'étudions pas spécialement, car son enseignement est le même.

20. E. Osty, *Ev. selon S. Luc,* Bible de Jérusalem 1953, p. 10 et 21, fait remarquer que c'est là un souci constant chez Lc.

« du grand fait nouveau, paradoxal, qui transforme complètement l'ancienne conception de la puissance, de la gloire de Dieu : la Croix [21] ». La grande leçon du grain de sénevé c'est que Dieu fait éclater sa force dans la faiblesse [22].

3. La parabole de *la semence qui pousse d'elle-même* est propre à Mc, IV, 26-29, où elle précède la parabole du grain de sénevé. Elle manifeste également l'humilité de l'action de Dieu, en insistant sur la lenteur des desseins divins, mais aussi sur le jugement final auquel ils aboutiront immanquablement (la moisson).

4. Le pourquoi et le comment de ce jugement sont expliqués par une parabole propre à Mt. (XIII, 24-30) : celle de *l'ivraie*. Comme pour la parabole du semeur et dans les mêmes conditions, Jésus donne lui-même l'interprétation du récit (XIII, 36-43). F. Quiévreux, à la suite du P. Vosté [23], a bien montré que le sens de cette parabole ne se comprenait que replacé dans son contexte vécu : l'auditoire des disciples. Ceux-ci, une fois de plus, se posent le problème fondamental de la Justice de Dieu et de son attitude devant le mal : « Veux-tu que nous allions arracher l'ivraie? » (v. 28). Mais le Maître du champ répond par un refus qui donne la clef de la parabole : le jugement du monde n'aura lieu qu'à la fin des temps; jusque-là Dieu exerce sa patience et laisse croître les pécheurs comme les justes. C'est donc le même enseignement que dans la parabole du semeur : la Justice de Dieu, dans le temps présent, est une Justice salvifique [24].

C. *Dieu vigneron.*

Cette autre image de la vie paysanne palestinienne est l'une des

---

21. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 79. C'est ainsi que de nombreux Pères ont compris la parabole : Pierre Chrysologue (*P.L.*, LII, 474), Hilaire (*P.L.*, IX, 994), Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXVI, 97), Pseudo-Athanase (*P.G.*, XXVIII, 718). Par exemple, Grég. le Grand : « C'est Lui (Jésus) le grain de sénevé qui, planté dans la sépulture du jardin, devint un grand arbre. Ce fut un grain quand il mourut, un arbre quand il ressuscita. »

22. Cette interprétation est confirmée par Ez., XVII, 22-24 (cfr Dan., IV, 10-27) dont notre parabole est la réminiscence directe et qui a pour conclusion : « Ainsi tous les arbres des champs sauront que moi, Yahvé, j'ai abaissé l'arbre élevé et que j'ai élevé l'humble arbrisseau. » C'est déjà l'idée que Dieu choisit ce qui est faible pour manifester sa puissance; ce sera aussi un leitmotiv de S. Paul, particulièrement dans *1 Cor.* (où précisément on retrouve l'idée exprimée par l'image des semailles, XV, 43).

23. F. Quiévreux, *Les Paraboles*, p. 201. — P. Vosté, *Parabolae selectae*, 1933, I, p. 283.

24. Ceci est confirmé par la réponse de Jésus à une question semblable des disciples rapportée par Lc, IX, 54-55, après laquelle de nombreux mss ajoutent : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes; car le Fils de l'Homme n'est pas venu perdre les âmes des hommes, mais les sauver. » Les disciples au contraire, se méprenant sur le vrai sens de la Justice de Dieu, auraient voulu que le feu du ciel descendît immédiatement sur le village samaritain qui avait refusé de les recevoir. — Voir aussi la parabole du filet, encore propre à Mt. (XIII, 47-50), qui reprend la même doctrine avec une autre image.

plus célèbres de l'Ancien Testament : Is., V, 1-7; Jér., II, 21; XII, 10; Ez., XV; Joël, I, 7; *Cant.*, VIII, 11-12; Ps. LXXIX (LXXX), 9-20. La vigne, c'est le peuple d'Israël dont Yahvé est le vigneron. Jean XV montre que Jésus a transposé l'image dans le Nouveau Testament : il est la vraie vigne, dont ses disciples sont les branches, et son Père est le vigneron. Il n'est pas douteux que cette interprétation du symbole de la vigne, constante dans la tradition biblique, sous-tende chacune des paraboles évangéliques du Dieu vigneron. Ces paraboles sont au nombre de trois, auxquelles, comme nous le verrons, il faudra ajouter celles du figuier.

1. La parabole des *vignerons homicides* est seule attestée par les trois Synoptiques (Mt., XXI, 33-46; Mc, XII, 1-12; Lc, XX, 9-19). Les termes en sont repris directement de l'Apologue d'Is. V et les trois Evangiles remarquent que les Juifs infidèles (scribes, pharisiens et grands prêtres), auxquels s'adresse Jésus, n'ont pas hésité un seul instant sur l'interprétation du récit (Mt., XXI, 45, et paral.) : le Royaume de Dieu sera retiré au Peuple infidèle pour être donné à un peuple qui lui fera produire ses fruits (Mt., XXI, 43) [25].

Il y a là une conception de la Justice de Dieu qui, comme l'a noté Lc, XX, 16 b, scandalise les pharisiens. On pourrait croire pourtant que cet enseignement n'est pas nouveau et qu'il était en Is., V, 5, 26. En réalité, la Justice d'Is. V punit les Juifs coupables et appelle les païens comme exécuteurs de ses châtiments, mais il ne s'agit pas encore de transférer aux païens l'héritage réservé au peuple élu! Nous avons donc ici une doctrine nouvelle sur l'économie salvifique de Dieu, que saint Paul reprendra largement [26].

Mais l'enseignement de la parabole va plus loin. Comme l'a bien vu F. Quiévreux [27], « parmi toutes les paraboles que Jésus a consacrées à cet acte décisif de l'histoire de la Rédemption : la déchéance d'Israël, l'Evangile annoncé à toute la terre, celle des vignerons occupe une place particulière, concentrant l'attention sur Jésus lui-même. C'est le Fils de Dieu qui est au centre du drame de la Rédemption ». Lc, XX, 18 a interprété ce rôle du Christ comme un rôle vindicatif : écraser les rebelles, et cette interprétation a été également attribuée

25. Les Pères ont reconnu unanimement cette interprétation : voir F. Quiévreux, *op. laud.*, p. 117-121.

26. S. Paul montre bien que le plan divin du salut révélé par le Christ (rejet d'Israël — appel des païens) remet en question la notion de la justice courante chez les Juifs, en opposant la justice-privilège et la justice-grâce (*Rom.*, IX-X). Ce sont les deux notions qui s'affrontent dans notre parabole.

Dans un beau chapitre sur le Cantique de la Vigne, le P. Daniélou (*Essai sur le Mystère de l'Histoire*, 1953, p. 165-180) montre aussi comment la parabole des vignerons met en valeur la patience divine : l'Ancien Testament est une longue patience de Dieu qui atteint sa dernière limite dans le Christ (p. 176). La Patience est la manifestation du caractère essentiellement salvifique de la Justice divine.

27. *Op. cit.*, p. 118.

à Mt. XXI, 44. En réalité, Mt., XXI, 44 est une glose tardive reprise de Lc et insérée maladroitement en Mt., mais omise par plusieurs témoins de valeur [28]. Jésus, au contraire, semble avoir voulu insister sur son rôle de reconstruction et de récapitulation dans l'histoire du Salut : c'est d'ailleurs ainsi que la théologie paulinienne (*I Cor.*, III, 9-11 ; *Eph.*, II, 19-22 ; I Petr., II, 4-10) comprendra le texte du *Ps.* CXVIII, 22-23, que Jésus cite pour conclure sa parabole, et dont Lc seul omet le v. 23, qui déclare admirable l'œuvre du Seigneur. Il s'agit de l'œuvre salvifique que Dieu accomplit par la Résurrection du Christ. Comme dans la parabole du grain de sénevé, nous avons ici encore la révélation du grand fait paradoxal qui transforme complètement l'ancienne conception de la puissance divine : Dieu choisit pour manifester sa puissance salvifique précisément l'homme rejeté et méprisé qu'est son Fils. C'est de sa mort (Mt., XXII, 39 et paral.) que Dieu va faire jaillir la vie. L'échec du Fils du Vigneron, ce tragique du Vendredi Saint « où nous voyons Israël rejeter celui qui a été envoyé, cet échec va mystérieusement, dans le dessein de Dieu, être la manière dont le cep qui était planté en Israël va prendre brusquement et soudain une expansion nouvelle [29] ».

2. La parabole des *deux fils envoyés à la vigne,* propre à Mt., XXI, 28-32, précède immédiatement dans le premier évangile la parabole des vignerons homicides. Son enseignement, situé dans le même contexte de lutte avec les Pharisiens dans le temple de Jérusalem, après l'entrée triomphale des Rameaux, oppose une fois de plus les deux justices : la justice de la loi (celle des Juifs qui se croient privilégiés de Dieu et n'ont nul repentir à son égard) et la justice de la foi (celle des païens et des pécheurs qui ne comptent que sur la grâce) [30]. Or — scandale pour les Juifs ! — Dieu les laisse de côté et accueille d'abord en son Royaume les publicains et les filles de joie (v. 51).

3. Cette justice infiniment miséricordieuse du Seigneur se manifeste d'une façon encore plus étonnante dans la parabole des *ouvriers de la vigne,* propre aussi à Mt. (XX, 1-16). Jérémias en a fait une très bonne étude [31], essayant de remonter les différentes étapes par lesquelles le récit primitif en est venu à son état littéraire actuel. A en croire la masse de la tradition manuscrite, au moins à partir du V^e^ siècle (le premier témoin est C-Ephraemi), la phrase-clef de la parabole est le v. 16 : « beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ». C'est

---

28. Les exégètes actuels la rejettent à bon droit : Lagrange, p. 418; McNeile, p. 313; Schmid, p. 238, etc.

29. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 176.

30. L'interprétation des deux fils comme représentant les Juifs et les Païens est constante chez les Pères (F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 113-116). En donnant le même nom de fils aux Gentils et aux Juifs, Jésus révèle aussi, comme on le verra plus loin, une dimension nouvelle de la Paternité divine.

31. Jeremias, *op. cit.*, p. 15-21.

une interprétation tardive en désaccord avec le récit lui-même [32]. D'ailleurs, le v. 16 est absent des anciens mss et vers. égypt.; et p. 52 (au IIe s.) la rejette. Il provient de Mt., XXII, 14, où il est bien en situation (parabole du festin nuptial).

Remontons maintenant à l'auteur du premier évangile actuel. Il a ajouté la parabole à la collection marcienne pour illustrer la sentence de Mc, X, 31 (Mt., XIX, 30 lui est parallèle), qui chez Mc clôt la réponse de Jésus à Pierre sur la place promise dans le Royaume à ceux qui l'auront suivi. Ce logion donne la clef de la parabole (Mt., XX, 16) : l'idée est que dans le royaume à venir, par un retournement des préséances (v. 8), les Juifs céderont la place aux Gentils. Mais le contexte du Mt. actuel n'est probablement pas primitif, comme le montre Mc. La phrase-clef du v. 16 avait d'abord un tout autre sens : elle signifiait qu'au jour du jugement, tous, premiers ou derniers venus, entreront dans le même royaume par une même faveur gratuite.

Mais il faut remonter encore plus haut : le v. 16 lui-même paraît être un logion indépendant (cfr Mc, X, 31; Lc, XIII, 10; Mc, IX, 35) ajouté ensuite par Mt. à notre parabole parce que les v. 8-10 pouvaient le suggérer. C'est une interprétation moralisante, sur l'humilité requise des disciples, dans la même perspective que Mt., XIX, 30 et XX, 26-27. Or, il est évident que la parabole ne s'adresse pas aux disciples. Elle se situait à l'origine, dans la bouche de Jésus, en face d'un auditoire de pharisiens, ou de juifs « jaloux » (v. 15). La vraie conclusion de la parabole est donc vraisemblablement au v. 15 : « Moi (Dieu), je suis bon. » C'est dire que Dieu est essentiellement Miséricorde : « Sa bonté va plus loin que sa justice, sans d'ailleurs léser celle-ci. Tel est Dieu lorsqu'il introduit dans son Royaume les tard venus comme les pécheurs et les païens [33] ». La miséricorde divine va jusqu'à privilégier les plus indignes [34].

4. Aux paraboles de la vigne s'ajoutent les paraboles du figuier. C'est un arbre qui, dans l'imagerie biblique, est souvent associé à la vigne (*I Rois,* IV, 25; *II Rois,* XVIII, 31; *Ps.* CIV, 33; Lc, VI, 44; XIII, 6; Jac., III, 12). Luc, omettant l'épisode du figuier desséché (Mt., XXI, 18-22, Mc, XI, 12-14; XX, 25) qui est une véritable « parabole en acte », lui a préféré la parabole du *figuier stérile* (Lc, XIII, 6-9) « qui met en valeur la patience et les délais divins [35] ». On pourrait, d'après le contexte littéraire du chapitre, n'y voir qu'une leçon morale : la nécessité de la repentance et des œuvres. C'est aussi

32. S. Jean Chrysostome le remarquait déjà (*P.G.,* LVIII, 612 sq.).
33. P. Benoit, *Evangile selon S. Matthieu,* Bible de Jérusalem, 1950, p. 117.
34. *Rom.,* IV, 4-6, reprenant la même image de l'ouvrier, résumera l'enseignement de notre parabole. C'est toujours l'opposition entre la justice-salaire et la justice-grâce.
35. E. Osty, *op. cit.,* p. 108.

dans un sens moral que Mt., XXI, 21-22, a interprété l'épisode du figuier desséché (appel à la foi et à la prière). En réalité, la parabole a un sens historique précis, comme le miracle du figuier [36]. Il s'agit du châtiment prochain de Jérusalem, qui, planté au milieu de la vigne d'Israël, n'a pas donné de fruit [37]. Dieu n'hésite pas à anéantir ce qu'il a planté et à retourner son alliance contre le peuple-même avec qui il l'avait conclue. Bien qu'il ne soit pas fait mention explicite du transfert du royaume aux païens, nous avons ici le même enseignement sur la Justice de Dieu que dans la parabole des vignerons homicides.

D. *Dieu maître et roi.*

Que le rapport de Dieu à son peuple soit considéré par toute la tradition biblique à l'image du rapport entre le maître et ses serviteurs, il n'est pas besoin de citer des références — qui seraient innombrables — pour le montrer [38]. La formule du *Ps.* CXXII (CXXIII), 2 est l'expression typique de ce fait: « De même que les yeux des serviteurs sont fixés sur la main de leurs maîtres... »; et les poèmes célèbres d'Isaie ont su donner à cette image une profondeur inégalable. Mais le Maître n'est pas un tyran implacable dont les serviteurs ne seraient que des esclaves. Il est celui qui organise judicieusement la vie de sa maison et veille au bonheur des siens. C'est cette fonction de commandement éclairé et de bienfaisance universelle que la Bible exprime encore par la notion de royauté : Dieu est le Roi de son peuple [39].

Tout naturellement, Jésus reprend dans ses paraboles les images familières du Dieu maître et roi.

1. La parabole de *l'intendant infidèle* (Lc, XVI) présente un maître riche félicitant son serviteur, menacé de renvoi, parce qu'il a su judicieusement se tirer d'affaire. La plupart des prédicateurs se hâtent de préciser que Jésus n'a pas voulu faire ici l'apologie de la friponnerie et tentent de se sortir d'un commentaire malaisé en faisant une subtile distinction entre l'habileté en affaires et la ruse malhonnête. Ils s'obstinent à chercher une interprétation moralisante [40] :

36. Ainsi l'ont compris les Pères, qui voyaient dans les trois années de patience une allusion aux trois ans de prédication de Jésus (Hilaire, P. Chrysologue, Ambroise). Cfr E. Osty, *op. cit.*, p. 108.

37. Le thème du figuier saccagé dans la vigne dévastée, pour décrire les invasions ennemies au travers de la Palestine jusqu'à Jérusalem, se rencontre déjà en Os., II, 12; Jér., V, 17; VIII, 13; Hab., III, 17; Joël, I, 7, 12...

38. Voir Rengstorf, *Theol. Wörterbuch,* II, art. δοῦλος, p. 270-271.

39. Kühn, *Theol. Wört.*, I, art. βασιλέυς, p. 566-569.

40. Ainsi, parmi les Pères, S. Augustin, S. Jean Chrysostome, Isidore de Séville (F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 187-193). Luc lui-même ne semble pas avoir bien vu à quel enseignement de Jésus cette parabole se référait. Il a groupé dans ce chap. XVI une série de textes sur l'argent sans chercher à les

Jésus recommanderait l'aumône à ses fidèles comme une sorte de spéculation avantageuse, une assurance sur la vie éternelle. C'est méconnaître le « Sitz im Leben » du récit et la manière habituelle de Jésus.

A qui est adressée la parabole? Aux « pharisiens amis de l'argent » (v. 14). Les pharisiens sont donc exactement dans la situation de l'intendant véreux. Mais leur tort est précisément de ne pas l'imiter. Lui se reconnaît infidèle et, prévoyant son renvoi, prend ses dispositions en conséquence. Les pharisiens au contraire « se croient justes » (v. 15) et s'imaginent que Dieu va les maintenir dans leurs privilèges. L'intendant n'exige pas des autres débiteurs des obligations qu'il est incapable de tenir lui-même; Lc, XVI, 15 montre au contraire l'attitude hautaine des pharisiens vis-à-vis des autres hommes [41]. Or Luc, XVI, 15 est parallèle à Mt., XXIII, 28, l'une des sept malédictions contre les docteurs juifs qui exigeaient des autres des observances qu'ils ne pouvaient accomplir eux-mêmes (Mt., XXIII, 4, 13). Les pharisiens, dépositaires de la Loi et membres du peuple élu (« enfants de lumière », Lc, XVI, 8) devraient prendre modèle sur l'intendant qui n'est « qu'un enfant de ce monde » et dépositaire seulement d'un bien humain.

L'enseignement de la parabole est donc clair : une fois de plus, Jésus oppose la Justice de Dieu et la conception pharisaïque de la justice. Les pharisiens refusent de remettre aux pécheurs leurs dettes et se croient justes; l'intendant de la parabole se sait infidèle et remet les dettes de ses semblables : c'est lui qui a compris ce qu'est la justice et qui sera reçu avec ses amis les infidèles, dans le Royaume de Dieu (v. 9). C'est ce que Tertullien a compris admirablement : « La parabole qui précède... fut dite au peuple juif. Puisqu'il avait mal administré la doctrine de Dieu qui lui était confiée, il n'avait plus qu'à chercher des amis chez les hommes de Mammon que nous étions, à éviter de s'en faire des ennemis. Il nous eût délivré de la dette de nos péchés, que Dieu nous imputait, s'il nous avait fait participer à la doctrine divine; et au moment où la grâce lui manquait, trouvant un refuge dans notre foi, il eut été reçu dans les tabernacles éternels [42] ». S. Cyrille d'Alexandrie a bien vu également que c'est la Justice salvifique qui est enseignée en Lc, XVI : « Le sens de la parabole est le suivant : Dieu veut sauver tous les hommes et les amener à la connaissance de la vérité » (cfr *I Tim.*, II, 4) [43].

---

relier entre eux, préférant reprendre sa source telle quelle sans commentaires. Cette façon de faire prouve « la grande honnêteté de Luc. Elle prouve aussi la nécessité où se trouvaient les documents écrits d'être commentés par la catéchèse » (E. Osty, *op. cit.*, p. 121).

41. Cfr, encore chez Lc, le pharisien et le publicain (XVIII, 9-14), le riche et Lazare (XVI, 19-31).

42. *P.L.*, II, 118.

43. *P.G.*, LXXII, 809.

2. La parabole du *débiteur impitoyable* (Mt., XVIII, 23-35) utilise l'image du roi remettant la dette de son serviteur, pour représenter le Père céleste pardonnant à son peuple. Le sens de la parabole ne fait pas de difficulté car sa conclusion est clairement exprimée : le roi demande au serviteur d'avoir pitié de ses propres débiteurs comme il a lui-même obtenu pitié (v. 35). C'est l'illustration exacte de la cinquième demande du Pater (Mt., VI, 12).

Cette parabole traite donc encore de la Justice de Dieu. Elle nous apprend deux choses : d'abord, que c'est une justice infiniment miséricordieuse, capable d'éteindre les dettes les plus exorbitantes (v. 24-27) ; ensuite que cette justice fait place à un jugement infiniment sévère à l'égard de ceux qui refusent d'entrer dans cet universel dessein salvifique : « Entre la miséricorde de Dieu et la nôtre, entre notre sévérité et sa sévérité s'applique un rigoureux parallélisme [44] » (cfr Mt., VII, 1-2).

3. L'image du roi se trouve encore dans la parabole des *mines* de Luc, XIX, 11-27. Ce récit ressemble à la parabole des *talents* de Mt., XXV, 14-20. La plupart des exégètes en concluent à l'identité : « chaque évangéliste ayant en toute liberté modifié et développé le thème initial [45]. »

Chez Luc, il semble que l'on ait deux paraboles fondues en une seule : celle des mines (XIX, 12-13, 15-26) et celle du prétendant à la royauté (v. 12, 14, 27). En tout cas, on a deux enseignements bien distincts.

Le récit de Lc se situe dans le contexte de la montée de Jésus à Jérusalem (v. 11). Les foules s'imaginant que le Royaume de Dieu va apparaître sur-le-champ, Jésus leur raconte la parabole pour corriger l'idée courante du Royaume glorieux et leur inculquer au contraire l'idée que Dieu ne manifeste sa puissance qu'après avoir passé par l'obscurité et la persécution (v.12, 14, 27). « Le Fils de l'homme, disait déjà Jésus sur la route de Jérusalem, doit être bafoué, outragé... mis à mort, avant de ressusciter le troisième jour » (Lc, XVIII, 31-33). La royauté du Seigneur est une royauté cachée, dont le triomphe paradoxal ne peut s'opérer que par la croix [46].

Mt. ne fait qu'une allusion au voyage lointain et au long délai du retour du Seigneur (Mt., XXV, 14-19) et ne parle pas de royauté. Son thème, comme en Lc, XIX, 12-13, 15-16, est avant tout celui des exigences de la Justice divine. La clef de la parabole est en Mt., XXV, 29 (Lc, XIX, 26) : « A tout homme qui a, l'on donnera et il sera

44. F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 183. — Sur l'infinie miséricorde de Dieu envers les pécheurs les plus coupables, voir aussi l'image du créancier remettant à ses deux débiteurs, en Lc, VII, 41-43.

45. E. Osty, *op. cit.*, p. 133. On pourrait aussi penser avec Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 1910, p. 659, que Jésus a repris deux fois le même thème parabolique, dans deux circonstances et dans deux intentions différentes.

46. Cfr ce que suggérait déjà Lc dans la parabole du grain de sénevé.

dans l'abondance; mais à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a ». Le récit se situe parmi les paraboles du jugement dernier. Est-ce à dire pourtant que son enseignement concerne « la fin individuelle des chrétiens [47] »? Il ne semble pas. En effet, comme le note par ailleurs le P. Benoît, le grand discours eschatologique de Mt., XXIV-XXV (dont fait partie notre parabole) mêle continuellement deux perspectives « qu'on aurait tort de croire juxtaposées alors qu'elles sont en réalité superposées : la ruine de Jérusalem et la fin du monde. La fin de l'Ancienne Alliance est à la fois la figure et le prodrome de la fin des temps [48] ». De même dans notre parabole est-il question du jugement du premier peuple élu, qui préfigure et anticipe le jugement final de Dieu sur tout le genre humain élu à son tour dans le Christ. Une fois de plus, cette parabole présente la Justice de Dieu en fonction des Juifs. Ceci est confirmé par l'emploi de Mt., XXV, 29, qui est une reprise de XIII, 12 (Mc, IV, 25; Luc, VIII, 18) qui s'adressait aux foules juives et voulait dire qu'« aux âmes bien disposées on ajoutera à leur acquis de l'Ancienne Alliance le perfectionnement de la nouvelle; aux âmes mal disposées comme celles des Pharisiens, on ôtera même ce qu'elles ont, c'est-à-dire cette Loi juive qui, sans les perfectionnements apportés par le Christ, va devenir caduque [49] ».

En Luc, c'est très clair qu'il s'agit des Juifs infidèles : « Mes ennemis qui n'ont pas voulu de moi pour roi... » (Lc, XIX, 27). Et le sens de la parabole des mines devient évident quand on remarque qu'elle se situe aussitôt après l'épisode de Zachée dont elle est comme l'envers : à l'attitude du publicain pécheur qui reçoit la justification (XIX, 1-10), Jésus oppose la conduite des Juifs rebelles qui refusent le salut (comparer XIX, 9-10 et XIX, 27). Ainsi, c'est une fois de plus la justice salvifique de Dieu qui se penche vers les pécheurs païens pour leur multiplier ses largesses : « A ceux qui ont (la foi) on donne en abondance (la justice de la foi) », tandis que les Juifs indignes perdent tous leurs privilèges : « A ceux qui n'ont pas (la foi) on enlève même ce qu'ils ont (la justice de leur loi) ».

4. Enfin, l'image du maître se retrouve dans la parabole des *serviteurs vigilants* de Lc, XII, 35-48. Luc mentionne ce récit au cours de la montée de Jésus vers Jérusalem, dans un groupe de conseils aux disciples (XII, 1-59). Mt., XXIV, 43-51; XXV, 1-13 et Mc, XIII, 35, au contraire situent des paroles semblables au cours du grand entretien eschatologique. En tout cas, il est sûr que Jésus s'adresse à ses disciples : en Lc, XII, 41 sq., les serviteurs constitués en autorité sur les autres sont les apôtres.

En Mt. et Mc, l'enseignement de la parabole est la vigilance, vu la

47. P. Benoît, *op. cit.*, p. 144.
48. P. Benoît, *op. cit.*, p. 135.
49. *Ibid.*, p. 88.

lenteur des délais divins et la soudaineté de leur réalisation. C'est aussi la souveraine exigence de la justice divine.

Mais Lc ajoute à cela deux passages propres sur le salaire des serviteurs, qui nous procurent des points de vue intéressants sur la justice de Dieu (XII, 37b et XII, 47-48). En XII, 37b, E. Osty [50] se demande si Lc ne s'est pas inspiré de la conduite de Jésus lors de la dernière Cène; effectivement, Lc, XXII, 27 (cfr Jo., XIII, 4-14) rapporte l'épisode de Jésus servant ses apôtres pour leur donner une leçon d'humilité (cfr encore Lc, IX, 45; XVII, 7-10). Ici, nous avons un enseignement très profond sur la justice rétributive de Dieu : le maître pousse la bonté jusqu'à se faire le serviteur de ses serviteurs, et du même coup l'attention est attirée sur les procédés paradoxaux de la conduite divine : c'est dans le plus grand abaissement que le maître manifeste sa suprême grandeur.

Quant aux v. 47-48, ils affirment la parfaite impartialité et les rigoureuses exigences de la justice du Seigneur, comme dans la parabole des talents, sans apporter grand'chose de nouveau à la notion déjà connue de la justice divine.

Mais il y a dans la parabole des serviteurs vigilants un détail intéressant qui nous introduit à une nouvelle image de Dieu; les noces (Lc, XII, 36). Chez Mt., ce trait oriente toute la scène pour en faire la parabole des dix vierges (Mt., XXV, 1-13). La leçon de vigilance est la même, mais Dieu y apparaît sous un visage nouveau.

E. *Le Dieu des épousailles et le Dieu Père.*

Un détail de la parabole des invités de Lc, XIV, 15 montre que les Juifs avaient l'habitude de comparer la félicité du Royaume de Dieu à un splendide banquet. Dieu était volontiers représenté sous le visage de l'hôte qui convoque la foule de ses amis au festin des temps nouveaux (Is., XXV, 6; *Prov.* IX, 1-6; *Ps.* XXII (XXIII), 5, LXXVII (LXXVIII), 19-31). Par ailleurs, il était courant de représenter Yahvé comme l'époux d'Israël (Os., II, 18 sq.; Jér., II, 1-7; III, XXXI, 22; Ez., XVI, 23; Is., L, 1; LIV, 5, 8, 10; LXII, 4-5; *Cant.*). Mais il faut attendre l'Evangile pour trouver dans la Bible la réunion des deux thèmes dans celui du festin des noces. De plus, l'Evangile n'applique plus ces thèmes à Yahvé, mais à Jésus. D'où l'introduction d'un troisième thème en relation directe avec les précédents : celui des noces du fils. Dieu n'est pas seulement hôte qui invite à un repas de noces, mais il est Père de l'époux.

1. Les deux paraboles de Lc, XIV, 1-24, sur *les invités au festin,* se situent dans le même contexte de lutte contre l'esprit pharisaïque. Leur occasion, d'après Lc, XIV, 1-7, fut un repas que Jésus prit chez

50. E. Osty, *op. cit.*, p. 104-105.

un pharisien au cours de sa montée vers Jérusalem. Mt., XXII, 2-10, qui n'est pas sans rapport avec Lc, situe sa parabole du festin après l'entrée à Jérusalem, mais c'est toujours dans un contexte — encore plus violent — de lutte antipharisaïque.

La première parabole, sur le choix des places à table, est propre à Luc (v. 7-11), mais elle se conclut sur un logion que l'on retrouve ailleurs en Lc, XVIII, 14 et en Mt., XXIII, 12 : « Quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé [51] ».

Il ne faut pas interpréter ce récit dans le sens purement moral d'une leçon d'humilité. Il est clair, d'après le contexte, que Jésus affirme la suppression par Dieu des privilèges des Juifs orgueilleux et égoïstes, et leur transfert sur les Gentils pauvres et humbles.

C'est dire que la fidélité de Dieu n'est pas un attachement aveugle à un peuple particulier; et que sa justice n'est pas un contrat juridique, mais une promesse de salut destinée à tous ceux qui s'en montrent dignes, de quelque origine qu'ils soient [52]. C'est ce que va mettre en évidence la parabole suivante du choix des invités (v. 15-24).

Cette parabole nous donne sur Dieu un double enseignement, exprimé par les deux versets (23 et 24) qui concluent le récit.

Le v. 24 semble être la conclusion principale : « Je vous le dis, aucun de ceux qui avaient été invités ne goûtera de mon dîner ». Une glose très tardive (IX[e] siècle : G, H) ajoute d'après le passage parall. de Mt., XXII, 14 : « Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus ». Tel est en effet le sens. Les appelés qui ont refusé l'invitation, ce sont les Juifs; et ceux qui sont invités en foule à leur place, ce sont les Païens, ainsi que le confirme le logion de XIII, 29 annonçant qu'après l'exclusion des Juifs infidèles « on viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, prendre place au festin dans le Royaume de Dieu ». On ne pouvait affirmer mieux l'universalité du dessein salvifique divin [53]. Dans le passage parallèle, Mt., XXII, 9-10 montre encore mieux cette universalité en précisant que l'invitation au festin s'étend « aux mauvais comme aux bons » (cfr parabole du semeur et Mt., V, 45).

Mais le v. 23, qui donne un détail propre à Luc, apporte un autre enseignement sur la conduite de Dieu. Le maître de maison demande

---

51. Lc, XVIII, 14 est la conclusion de la parabole du pharisien et du publicain. Mt., XXIII, 12 conclut les invectives de Jésus contre les pharisiens qui « aiment à occuper le premier divan dans les festins » (XXIII, 6).

52. Ce thème de la Justice salvifique fera tout le sujet de *Rom.* et sera capital dans la théologie paulinienne. Ainsi, dès le début, la prédication apostolique reprend les idées maîtresses de l'enseignement de Jésus : Paul n'est que le fidèle disciple du Christ.

53. Tous les Juifs ne sont pas rejetés, remarque Cyrille d'Alexandrie (*P.G.*, LXXII, 787), car avant d'appeler les païens du dehors, le maître fait ramasser les pauvres de la ville (Jérusalem, v. 21) qui sont les Juifs humbles, les « anawim » qui ont accueilli le salut (cfr Théophylacte, *P.G.*, CXXIII, 934; S. Augustin, *P.L.*, XXXV, 1343).

que l'on « fasse entrer les gens de force », c'est-à-dire « qu'on passe outre au refus que pourrait faire naître chez eux la honte de leur indigence et de leur saleté [54] ». Ce détail renvoie directement au v. 21 b et à la péricope 12-14, propres à Luc. En ce sens, la parabole aurait pour leçon : Invite ceux qui sont incapables de te payer de retour. C'est en effet la signification la plus profonde de l'épisode, qui s'éclaire quand on le met en parallèle avec le texte d'Is., LXI, 1-2 dont il s'inspire directement. Comme certains Pères l'ont bien remarqué [55], Lc parle du « serviteur [56] », pour désigner, à la suite des célèbres poèmes d'Is., celui qui « amène les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux » (v. 12-14, 21 b). Il y a là une conception très profonde de la grâce : Dieu communique aux hommes, par l'entremise du Messie, un appel à participer à sa propre béatitude (le festin), et ce don se fait d'une façon purement gratuite à des êtres que Dieu a choisi intentionnellement dénués de tout pour pouvoir les combler encore plus. C'est l'affirmation de ce que *Rom.*, V, 20 exprimera en disant : « Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé ». Plus les invités sont indigents, plus ils sont pressés et comblés par la grâce.

2. A la parabole du festin, Mt. a ajouté la parabole de *la robe nuptiale* (Mt., XXII, 11-14) que la plupart des exégètes s'accordent à considérer comme un morceau primitivement indépendant.

Mt. avait déjà ajouté, au début de la parabole du festin, la précision des noces du fils du roi, trait absent de Luc et qui accentue le caractère eschatologique du récit (cfr *Apoc.*, XIX, 6-10). Puis venaient des détails propres à Mt. qui appliquaient directement la parabole à l'histoire d'Israël : les serviteurs du roi tués par les invités rebelles (cfr parabole des Vignerons) et la destruction de la ville infidèle [57]. Après ce premier jugement divin — jugement historique du peuple juif — vient, avec la parabole de la robe de noces, le jugement eschatologique, préparé par le rassemblement universel des hommes dans la salle du festin (bons comme méchants : cfr parabole de l'ivraie). Cette accumulation d'indices propres à Mt. montre le sens de la parabole : elle précise les exigences de la justice divine.

Cette justice s'exerce en deux temps : d'abord, l'invitation gratuite, enfin le jugement. Mais le jugement de Dieu n'est pas un acte de condamnation arbitraire, il se fait en fonction d'un don préalable de la justice divine : c'est ce que signifie la robe nuptiale. Le thème

54. E. Osty, *op. cit.*, p. 114.

55. Par exemple, S. Cyr. d'Alex., Théophylacte (*loc. cit.*).

56. Lc, IV, 16-21 avait mis le texte d'Is., LXI, 1-2 en exergue à toute la mission de Jésus, le désignant ainsi comme le Serviteur de Yahvé. La parabole des invités au festin rappelle aussi *Prov.* IX, où la Sagesse personnifiée lance son appel universel au festin eschatologique.

57. La plupart des exégètes modernes, comme beaucoup de Pères, interprètent ce détail comme s'appliquant à la destruction de Jérusalem en 70, figure du jugement final.

de la robe nuptiale était clair pour les auditeurs juifs de Jésus : les rabbins le connaissaient [58] et nous le retrouvons dans *Apoc.*, XIX, 8 qui voit dans la tenue de noces « les œuvres de justice des saints ». Mais cette justice n'est pas la justice de la loi au sens pharisien. Nous avons ici une référence directe, comme tout à l'heure chez Lc, au chapitre LXVI d'Isaïe : le Serviteur de Yahvé apporte aux captifs et aux affligés le manteau de fête (v. 3) et le Seigneur les revêt, comme pour les noces, des vêtements du salut et du manteau de la justice (v. 10). Nous avons ainsi dans cette parabole, avec la révélation du « vêtement de l'homme nouveau [59] », l'amorce de la théologie paulinienne de la justice nouvelle dans le Christ [60].

3. Etudions pour finir la parabole de Lc, XV, 11-32 dite de *l'enfant prodigue,* où se retrouvent les images du festin et de la robe de fête, mais où l'accent est mis particulièrement sur le Dieu Père. Nous avions déjà rencontré le thème du père et des deux fils en Mt., XXI, 28-32, mais ici Luc va développer un véritable drame familial où les relations de paternité et de filiation constituent le ressort même du récit.

Comme les paraboles de la brebis perdue et de la drachme perdue avec lesquelles elle forme triptyque, la parabole du fils perdu ne peut se comprendre correctement que replacée dans son « Sitz im Leben » : la lutte de Jésus contre la mentalité pharisienne, et le bon accueil qu'il fait aux publicains et aux pécheurs (v. 1-2). Faute d'avoir fait cette remarque, certains critiques en sont venus à nier l'unité de la parabole, rejetant les versets 25 sqq. comme une addition artificielle [61], et n'ont plus trouvé au récit qu'un sens moralisant. Or le but de Jésus est tout autre.

D'abord, la première partie de la parabole (v. 11-24) est exactement parallèle aux deux paraboles précédentes de la brebis et de la drachme, et sa conclusion est mot pour mot la même : mon fils « était perdu, et il est retrouvé » (v. 24, cfr v. 6 et 9). Jésus veut donc enseigner l'immensité de la miséricorde de Dieu, qui cherche le pécheur jusqu'à ce qu'il le retrouve, et l'ayant retrouvé « court se jeter à son cou et l'embrasse longuement » (v. 20). N'écoutant même pas ses excuses, il le revêt de la robe de fête comme s'il était digne des plus grands hommages (v. 21-22).

Ce dernier détail ajoute un enseignement que ne précisaient pas les

---

58. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 174-229. — Strack-Billerbeck, I, p. 878-879.

59. S. Jérôme interprète ainsi la robe nuptiale (*P.L.*, XXVI, 165). Il a bien vu, comme Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXVI, 1287-1288) que ce thème mène directement à la synthèse paulinienne, qui n'a fait que reprendre les images familières au Christ et à la tradition juive.

60. *Gal.*, III, 27; *Eph.*, IV, 24.

61. Ainsi Wellhausen, Weiss, Loisy. Critique de Lagrange, *Evangile selon S. Luc,* p. 426.

deux paraboles précédentes, qui ne considéraient le pardon que comme réintégration dans l'état premier. Il y a ici bien plus : alors que le fils perdu ne demande que cette réintégration — et même à la place la plus humble (v. 19) —, le père au contraire pousse l'amour jusqu'à l'établir dans un état supérieur au premier [62]. Ainsi l'amour de Dieu n'est pas seulement miséricordieux; il est surabondance de grâce au delà de tout ce que l'homme peut souhaiter. C'est l'idée que va mettre en valeur la seconde partie du récit, par contraste avec l'attitude du frère aîné (v. 25-32).

Nygren a bien vu [63] le rôle que joue le fils aîné dans le développement de la parabole : « Si quelqu'un doutait encore du caractère non motivé de l'amour qui s'y révèle, le fils aîné qui demeure à l'arrière-plan comme le représentant de l'ordre juridique, lui enlèverait ce doute. Ce fils aîné a raison : la conduite du cadet n'a nullement motivé l'amour que lui témoigne le père. Il est d'autant plus évident que cet amour est absolument spontané ». Ainsi, une fois de plus, Jésus définit la Justice de Dieu par opposition à la justice des pharisiens, que le fils aîné représente. Comme l'a bien remarqué E. Osty [64], la réflexion du v. 29 : « Voici tant d'années que je te sers sans avoir transgressé un seul de tes ordres » exprime à merveille, avec son vocabulaire légaliste, l'attitude de « justes », que prenaient les pharisiens (cfr XVIII, 9), méprisant pour les pécheurs et jaloux de voir Dieu faire cas des infidèles.

Ajoutons qu'en montrant le Père accueillant le prodigue comme son « fils », Jésus révèle une dimension de la paternité divine qui est un scandale pour les pharisiens. L'Ancien Testament avait accoutumé les Juifs à se considérer comme les fils de Yahvé, mais ce titre était réservé aux membres du peuple d'Israël. Et voici que Jésus affirme que païens et pécheurs sont « fils » de Dieu au même titre que les autres [65] ! C'est dire l'universalité de la paternité de Dieu, et du même coup, l'universalité de son dessein salvifique.

Ce dessein de salut vise à la totale réconciliation de Dieu et des hommes. L'enseignement le plus profond de la parabole réside dans la révélation que fait Jésus du mode de cette réconciliation.

D'abord l'initiative en vient de Dieu (v. 20) et s'adresse aux Gentils (au fils cadet) qui les premiers sont admis à entrer dans le Roy-

---

62. Στολὴν τὴν πρώτην n'est pas simplement la robe primitive (l'état perdu par le péché), mais « la plus belle robe » (E. Osty, *op. cit.*, p. 118). La rédemption est beaucoup plus qu'une simple re-création : mirabiliter condidisti et *mirabilius* reformasti.

63. A. Nygren, *Eros et Agapè*, 1944, p. 91.

64. E. Osty, *op. cit.*, p. 119.

65. Le fils perdu représente les païens, ceux qui adorent les idoles (S. Augustin, *P.L.*, XXXV, 1344). Le thème de la débauche qui apparaît dans notre parabole (v. 13, 30) est en effet classique dans la Bible pour désigner le culte des faux dieux (Os., I-III; Is., I, 21-26; Jér., II, 2; III, 6-8; Ez., XVI, XX, XXIII, etc.).

aume (v. 22-24). Ensuite seulement arrivent les Juifs (le fils aîné). Mais, jaloux, ils refusent d'entrer (v. 25-28a). Alors, le Père « sort » à nouveau pour les prier de partager le bonheur dont jouissent déjà les premiers arrivés. Enfin, après un moment d'égarement d'Israël, temporairement laissé dehors, la fin de la parabole laisse supposer que le fils aîné lui-même cède à la tendresse paternelle (v. 31-32) et prend part à la joie générale.

Qu'est-ce qui scelle cette réconciliation? C'est, dit la parabole, un « festin ». Le mets essentiel de ce festin est précisé avec emphase : « le veau gras » (v. 23, 27, 30). Bien entendu, les Pères n'ont pas hésité à y voir le sacrifice rédempteur du Christ [66].

Mais que dit la parabole elle-même? Ce n'est pas par hasard que Jésus a employé l'image du festin, car elle est classique pour désigner l'Alliance de Dieu avec son peuple. Or, dans la Bible, c'est toujours à propos des sacrifices d'Alliance qu'on trouve le trait du veau gras [67]. Il est repris dans le Nouveau Testament par *Hébr.*, IX, 12-14 à propos de l'alliance nouvelle scellée dans le sang du Christ. « Ainsi le veau est signe de sacrifice et de salut [68] ».

La parabole nous fait donc approcher du mystère de la rédemption : la suprême manifestation de la grâce salvifique de Dieu est la Croix. C'est justement ce qui scandalise les pharisiens qui se croient « justes » : le fils aîné ne peut admettre le sacrifice du veau gras (v. 30) qui est à l'opposé de sa conception de la justice divine. C'était déjà le scandale des pharisiens entendant la parabole des vignerons homicides. Et pourtant, c'est par ce sacrifice que les Juifs rebelles seront finalement sauvés lorsque le Père, malgré leur longue résistance à la grâce, sera sorti pour les inviter (v. 28 a) [69].

Ainsi la parabole du fils prodigue apparaît comme l'une des synthèses les plus profondes de l'Evangile. Par sa conception de la grâce divine, elle prélude à l'affirmation de *Rom.*, V, 20 : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé ». Par sa conception de la justice divine, mise en valeur par l'opposition des attitudes des deux fils, elle prélude aux grandes fresques de *Rom.* sur le plan salvifique universel de Dieu : *Rom.*, X, 3 est la formulation exacte de l'attitude du fils aîné et *Rom.*, X, 12 est la réponse du Père de famille dont

66. F. Quiévreux, *op. cit.*, p. 105-106.
67. *Gen.*, XVIII, 6-8; *Lév.*, IX, 2-3.
68. *Irénikon*, XXVI, 2e trim. 1953, p. 137 : étudiant dans cet article l'Icone de Rublev, l'auteur met très justement en parallèle le repas d'Abraham et le festin de l'enfant prodigue, remarquant que, dans les deux cas, le veau immolé met le Sang du Rédempteur au centre de l'œuvre du salut. — Cfr Michel, *Theol. Wört.*, IV, art. μόσχος, p. 768.
69. S. Augustin a bien vu le rapport du récit avec *Rom.*, XI, 25-26 : « Lorsque la plénitude des Gentils sera entrée, le Père sortira au temps opportun afin que tout Israël soit aussi sauvé... C'est cette vocation manifeste [des Juifs au salut de l'Evangile] qui est figurée par la sortie du père allant prier son fils aîné. » (*P.L.*, XXXV, 1349).

la paternité est universelle. Enfin, par sa conception de la réconciliation dans un repas sacrificiel, la parabole dit déjà en images ce qu'affirmera, après *Rom.*, III, 21-25, le grand texte d'*Eph.*, II, 14-18 : « Vous avez été rapprochés grâce au sang du Christ, car c'est lui qui des deux n'a fait qu'un peuple..., les réconciliant tous deux avec Dieu en un seul Corps, par la croix. » Ainsi, en dehors de la Loi, est révélée sous une forme totalement nouvelle la justice de Dieu : justice salvifique par la croix.

*
* *

Au terme de cette analyse des paraboles, nous pouvons faire une double constatation. D'abord, on voit que la prédication du Christ sur Dieu utilise des formes d'expression très variées. Jésus ne parle pas de Dieu comme un professeur qui exposerait un à un, dans une série de cours, les divers attributs de l'Etre divin. Jésus parle de Dieu en fonction des circonstances où il se trouve, de l'auditoire qu'il doit instruire ou réfuter. A des hommes vivants, il révèle le Dieu vivant en des termes imagés tirés de leur vie familière et de la vieille tradition biblique.

Cependant, la variété des images recouvre une très grande unité de pensée. Qu'il soit Berger, Semeur, Vigneron, Maître ou Roi, Hôte des invités aux noces ou Père, Dieu est toujours celui qui vit parmi les hommes pour leur manifester sa miséricordieuse justice, sa puissance salvatrice et sa paternelle tendresse. Tels sont les trois grands thèmes autour desquels gravite continuellement la prédication de Jésus sur Dieu. Essayons de les regrouper.

DEUXIEME PARTIE

ESSAI DE SYNTHESE

S'il est aisé de dégager des pages qui précèdent les trois grandes idées de la justice de Dieu, de sa puissance et de sa paternité, deux questions se posent pourtant à leur sujet. Nous avons remarqué que les images employées par Jésus pour nous parler de Dieu n'étaient pas nouvelles. Alors, le contenu des trois grands thèmes susdits est-il plus neuf? C'est ce qu'il faut examiner d'abord, par comparaison avec la tradition de l'A.T. et avec le judaïsme contemporain du Christ.

Ensuite, quel lien y a-t-il entre ces trois thèmes? Est-ce simplement pour les besoins de la polémique antipharisaïque ou pour la formation des disciples que Jésus les développe, ou bien ont-ils un lien essentiel, un principe supérieur d'unité?

A. *Le triple enseignement sur Dieu.*

1) *La Justice de Dieu* : c'est certainement le thème fondamental des paraboles, puisque toutes celles que nous avons étudiées le développent, sauf celle du grain de sénevé. C'est par opposition aux pharisiens, qui lient faussement la justification à l'observance légale et se croient les seuls privilégiés de l'Alliance, que Jésus proclame la vraie nature de la Justice de Dieu.

Sans doute, les pharisiens ont raison de mettre en relation justice et Loi, justice et Alliance. Mais c'est leur notion de l'Alliance qui est faussée; ils la croient réservée aux seuls Juifs. Au contraire, les paraboles montrent que Dieu, voulant justifier les Païens comme les Juifs, les appelle eux aussi à faire partie de son peuple.

L'Alliance n'est donc pas un contrat juridique conclu avec quelques privilégiés, mais une initiative pure de la part de Dieu : c'est une grâce. Les paraboles lient étroitement la justice et la grâce (cfr brebis, drachme, fils perdus), en montrant que Dieu se plaît à donner sa justice spécialement à ceux qui sont les plus déshérités : les petits (brebis perdue, chez Mt.), les indigents (ouvriers de la vigne, invités du festin), les pécheurs (brebis perdue, chez Lc, semeur, intendant infidèle, débiteur impitoyable, enfant prodigue), c'est-à-dire tous ceux « qui ne sont pas capables de rendre » (Lc, XIV, 14).

Mais l'Alliance n'est pas seulement gratuite, elle est aussi exigeante (vignerons, talents, intendant infidèle).

Ce double caractère de l'Alliance fait que Dieu ne peut la maintenir qu'avec des hommes capables d'humilité, de « pauvreté », au sens biblique, et capables aussi d'accueillir ses exigences. D'où le transfert de l'Alliance, dont parlent de nombreuses paraboles (vignerons homicides, ouvriers de la vigne, festin, fils prodigue) possible chaque fois que le peuple bénéficiaire devient infidèle. Cela ne veut pas dire que Dieu soit inconstant et renie ses engagements, puisque sa grâce continue d'inviter le rebelle (fils aîné de la parabole du prodigue); mais cela signifie que l'Alliance gratuite de Dieu, loin d'être quelque chose d'exclusif, est au contraire infiniment extensive. C'est un privilège et pourtant un privilège universellement participable.

L'Alliance est donc au fondement de toute l'économie salvifique de Dieu. Il commence par s'attacher les hommes pour leur communiquer la Justice. Mais ensuite, comment va s'exercer cette Justice? Sous trois formes. D'abord, sous forme de miséricorde envers les humbles qui se repentent (brebis perdue, deux fils, ouvriers de la vigne, débiteur impitoyable, festin, fils prodigue). Ensuite, sous forme de patience envers les infidèles qui n'ont pas encore atteint le fond de la révolte et dont la situation est encore équivoque (ivraie, figuier). Enfin jugement rigoureux à l'égard des endurcis qui refusent définitivement le salut (semence poussant d'elle-même, ivraie, vignerons

homicides, robe nuptiale...). Mais dans tous ces cas, c'est la même justice, qui est essentiellement en Dieu une volonté de bienfaisance universelle.

En envisageant ainsi la notion de justice, les paraboles ne font d'ailleurs que reprendre la tradition biblique, pour qui la justice a toujours désigné d'abord une qualité de gouvernement royal [70]. Dans la société sémite, le roi est la clef de voûte de l'ordre social. Tel est le rôle de Yahvé qui a donné la Loi à son peuple. La justice de Dieu est une justice de roi : ainsi que l'a bien montré H. Cazelles [71], elle consiste essentiellement dans un souci de bien-être et de prospérité en faveur du peuple qui est le sien. C'est une volonté de salut et de paix, une bienveillance universelle envers tous les sujets du Royaume. Ceci apparaît dès Amos, V, 24 qui annonce la prospérité et la fécondité intarissables promises à Israël. Is., X, 22, dans un contexte fortement messianique, reprend une promesse semblable transposée sur le plan eschatologique. Is., XXVIII, 17 avec l'image de la pierre angulaire que nous avons retrouvée en Mt., XXI, 42 (parabole des vignerons homicides) dépeint la justice divine comme une puissance qui construit et édifie. Jér., L ; *Ps.* L, 6 présentent également cette vertu divine comme un bien messianique dont Dieu veut combler sa créature.

Analysant la même notion dans le judaïsme contemporain de Jésus, le P. Bonsirven [72] a bien montré que la tendance du rabbinisme était d'exalter de plus en plus l'attribut divin de miséricorde et de lui donner le primat sur tout autre, à tel point que les rigueurs de la justice sont encore des formes de la miséricorde : Dieu n'exclut aucun homme de son amour, même pas les impies, bien qu'il soit plus généreux pour les justes et pour ses enfants d'Israël. L'évolution sémantique du mot *ṣedaqah,* qui dès les LXX est traduit souvent par ἔλεος, ἐλεημοσύνη [73], montre combien le sens de bienfaisance était le contenu fondamental du mot justice. Bien sûr, il ne s'agit pas de nier le sens punitif que prend aussi le mot ; mais il faut bien voir que la justice divine, dans la tradition biblique et rabbinique, est toujours, sous quelque forme miséricordieuse ou rigoureuse qu'elle se manifeste, l'expression de la volonté de paix, de vie, de salut universel du Seigneur.

---

70. Remarquer que Jésus représente toujours Dieu sous des images de portée sociale, exprimant la fonction de gouvernement du Seigneur souverain : Berger (guide d'un troupeau), Semeur (maître du champ, qui règle les semailles et organise la moisson), Vigneron (directeur des ouvriers, surveillant et exploitant son vignoble), Roi, Père de famille.

71. *R.B.*, avril 1951, p. 169-188 (cfr Schrenk, *Theol. Wört.*, II, p. 197-199). Au contraire, A. Descamps a tendance à restreindre la Justice en un sens judiciaire et vindicatif (*S.D.B.*, col. 1417-1460).

72. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* 1934, I, p. 196-204.

73. Bousset, *Die Religion des Judentums,* 1926, p. 380 ; Schrenk, *Theol. Wört.*, II, p. 197 et Bultmann, *ibid.*, p. 482-483.

Ainsi les paraboles de l'Evangile ne font que reprendre la tradition. Mais par leur insistance continuelle sur la justice salvifique de Dieu, manifestée dans presque toutes les images utilisées par Jésus, elles affirment avec force la réalisation par Dieu, dans le Christ, de la volonté de salut universel résumée en ce verset de Luc, XIX, 10 : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ». Cette affirmation, l'A.T. et les rabbins l'avaient déjà en paroles et en espérance : La seule nouveauté des paraboles, c'est de la montrer enfin réalisée dans le Christ : le Royaume est arrivé, maintenant est présente la Justice de Dieu.

2) *La Puissance de Dieu* : ce deuxième thème caractéristique des paraboles évangéliques ne se rencontre, nous l'avons vu, que dans six d'entre elles. Mais sa nouveauté est telle que l'A.T. l'avait à peine entrevu. La puissance de Dieu, dans l'A.T., c'était « Die Kraft und Macht Gottes [74] » déployée dans le grondement des grandes eaux et l'éclatement du tonnerre, surtout dans les mirabilia Dei dont la sortie d'Egypte et la théophanie du Sinaï sont les manifestations essentielles. La surprenante révélation des poèmes du Serviteur, qui n'hésitent pas à dissocier le règne de Yahvé de la gloire temporelle, et affirment que le salut et la victoire divine viendront par l'échec et le martyre du Serviteur, cette révélation est si inouïe qu'elle explique, selon A. Robert, l'éparpillement des poèmes au milieu d'Is., XL-LV, par crainte qu'une telle doctrine scandalisât la foi des Juifs.

Dans l'enseignement des rabbins, la toute-puissance est un attribut divin des plus célébrés et elle se manifeste surtout dans les prodiges merveilleux dont Dieu jalonne la vie de son peuple. Le Messie attendu doit venir au milieu de faveurs divines extraordinaires et « bien que l'on trouve dans les écrits rabbiniques quelques sentences sur les souffrances du Messie, ce n'est qu'en des textes relativement récents ou isolés, représentant une ligne de pensée qui reste inconciliable avec la doctrine juive traditionnelle sur la nature et le rôle glorieux du Messie [75] ». C'est seulement au II[e] siècle de notre ère, après les désastres de 135, que commencera à se développer dans la théologie juive l'idée d'un Messie souffrant et mourant [76].

Ainsi, en reprenant le thème amorcé par les Poèmes du Serviteur, les paraboles de l'Evangile développent une conception nouvelle de la Puissance divine. Cette puissance, c'est essentiellement la capacité de partir de rien pour arriver à un résultat étonnant, de tirer la force de la faiblesse, de faire surgir la vie de la mort. Dieu n'est pas un guerrier violent qui enchaîne les hommes qui lui résistent, ou qui

74. Grundmann, *Theol. Wört.*, II, p. 292-296.
75. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 182-184, 381. — Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 250 sq.
76. J. Bonsirven, p. 386.

fait tomber le feu du ciel sur les révoltés. Au contraire, il se plaît dans l'emploi des moyens dérisoires, il commence par se laisser apparemment vaincre avant d'être lui-même vainqueur.

Ce paradoxe de la puissance divine se manifeste, selon les paraboles, à trois stades de l'avènement du Royaume. A son début : Dieu choisit la plus petite des semences pour développer l'arbre le plus grand (grain de sénevé). Au cours de son développement : Dieu semble en sommeil (la semence qui pousse) et paraît s'abaisser à des procédés indignes de sa majesté (les serviteurs vigilants) ; on dirait qu'il veut se faire oublier (les mines et le roi) et qu'il temporise (vignerons homicides) faute de succès. Enfin, l'essai d'instauration du Royaume s'achève dans un échec retentissant (vignerons homicides). Mais c'est justement au moment où, du point de vue de l'homme, tout est perdu, que Dieu fait éclater sa gloire en tirant la vie de la mort même (grain de sénevé, enfant prodigue).

Mais la grande nouveauté est surtout que Jésus lui-même est présenté comme celui en qui se manifeste cette étonnante puissance divine : c'est sa Croix qui est le signe le plus éclatant de la Gloire de Dieu. C'est la présence de cette réalité, et non plus comme dans l'A.T. sa promesse cachée et lointaine, qui est le grand événement de l'Evangile.

3) Il reste un thème encore plus nouveau, bien qu'il n'apparaisse que rarement dans les paraboles, c'est celui de la *Paternité de Dieu,* dont va maintenant se révéler une dimension entièrement ignorée de l'A.T. et de la théologie rabbinique.

La paternité divine a trois sens dans les paraboles. D'abord, elle signifie que Dieu a pour fils tous les hommes, sans qu'il soit précisé s'il s'agit des Juifs ou des Gentils (Mt., XIII, 43 : parabole de l'ivraie). En second lieu, on trouve le thème des deux fils : Dieu est d'abord le Père d'Israël, ensuite il est le Père des Païens (parabole des deux fils, de l'enfant prodigue). Enfin, quatre paraboles nous présentent Dieu comme Père en un sens très spécial : il a un Fils unique (ivraie, vignerons homicides, débiteur impitoyable, festin des noces).

Les deux premiers sens ne sont pas nouveaux. Nous avons remarqué déjà que le thème du Dieu Père de son peuple existait dans l'A.T. La paternité divine finit même par s'étendre à ceux qui ne sont point par la naissance membres du peuple d'Israël, mais le sont devenus parce qu'ils ont la « crainte du Seigneur » : c'est du moins la conséquence d'Is., LXIII, 16 (cfr LXVI, 19-21) qui « même s'il n'étend pas directement aux Gentils le privilège de la filiation, pose cependant le principe qui l'implique. La filiation n'est plus basée sur la naissance ou la création, mais expressément sur la rédemption et sur la grâce ; rédemption qui n'est plus simplement externe et natio-

nale comme celle d'Israël tiré d'Egypte, mais spirituelle et par conséquent universelle [77] ». Ainsi le principe de la paternité universelle de Dieu est posé. Cependant, il est loin d'être appliqué par la théologie rabbinique, qui ne parle de Dieu comme Père que par rapport à Israël [78].

La nouveauté des paraboles est d'appliquer franchement à tous les hommes le privilège de la filiation divine. Sans doute Israël reste le « fils aîné », mais Jésus n'hésite pas à déclarer que cet aîné va perdre son privilège — parce que sa jalousie l'en rend indigne —, et que les droits filiaux vont être transférés au cadet, jadis prodigue et pécheur, mais à présent humble et repentant.

Quant au troisième sens de la paternité divine, c'est la grande révélation du Nouveau Testament, qui, pour la première fois, introduit l'homme au cœur même de l'intimité divine. A cet égard, la parabole des vignerons homicides est d'une portée extrême. Dieu, après avoir envoyé tous les prophètes dans l'espoir de se réconcilier son peuple, décide de tenter la dernière chance en envoyant aux rebelles son propre Fils. Le fait que ce Fils soit présenté dans la parabole à une place aussi exceptionnelle, bien distingué des prophètes, montre déjà que sa relation à Dieu est très particulière : c'est une relation de consanguinité. D'ailleurs la parabole des noces, qui suit immédiatement l'histoire des vignerons homicides, insiste à nouveau sur ce trait : le Roi célèbre les noces de « son fils » (Mt., XXII, 2). Mais deux qualificatifs encore plus nets précisent la nature de cette filiation : le Fils (ὁ υἱός μου, Mt., XXI, 37; Mc, XII, 6; Lc, XX, 13) est dit Bien-Aimé (ἀγαπητός, Mc, Lc) et héritier (κληρονόμος, Mt., Mc, Lc). Ces deux termes ont dans la Bible et spécialement dans le N.T. un sens très précis.

Ἀγαπητός dans l'A.T. (LXX) est synonyme de μονογενὴς : *Gen.*, XXII, 2; *Jug.*, XI, 34; Tob., III, 10 [79]. Dans l'Evangile, il est employé exclusivement, hors de notre parabole, en deux passages caractéristiques : le baptême au Jourdain (Mt., III, 17 et parall.) et la transfiguration (Mt., XVII, 5 et parall.), donc en deux textes fondamentaux pour la révélation de la messianité de Jésus. Ce ne sont d'ailleurs que des citations d'Is., XLII, 1 (cfr Mt., XII, 18) verset éminemment messianique de l'A.T. Nous avons ici clairement identifiées la messianité et la filiation divine absolument unique de Jésus.

Κληρονόμος, comme l'a noté Foerster [80], confirme le caractère unique de la relation du Père à son Fils bien-aimé, en montrant que

77. J. S. Candlish, *Dictionary of the Bible*, 1904, II, p. 216.
78. Lagrange, *La Paternité de Dieu dans l'A.T.*, *R.B.*, 1908, p. 481-499. — Bonsirven, *op. cit.*, p. 138-139.
79. V. Taylor, *The Gospel according to S. Mark*, 1953, p. 161 et 475.
80. *Theol. Wört.*, III, p. 781-782.

tout « l'héritage » (le Royaume) est destiné à Jésus, en qui est la plénitude des biens divins (cfr Is., LIII, 12).

Ainsi, reprenant les mots mêmes des grandes prophéties messianiques de l'A.T., Jésus les déclare accomplies en lui, mais en même temps dépassées. C'est ce dépassement qui est mis en évidence par notre parabole, grâce à l'image très réaliste du Père et du Fils, unis par un même sang, possesseurs d'une même vie. S. Paul et l'épître aux Hébreux n'auront pas besoin d'autres images pour exprimer la nature divine du Christ : « Le Père nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ),... Image du Dieu invisible, Premier-Né avant toute créature » (*Col.*, I, 13-15). « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis par les prophètes (cfr Mt., XXI, 34-37) Dieu, en ces jours qui sont les derniers (cfr Mt., XXI, 37) nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses (cfr Mt., XXI, 37-38) et par qui aussi il a fait le monde. Resplendissement de sa gloire, effigie de son être, ce Fils... ayant accompli la purification des péchés... s'est assis à la droite de la Majesté divine » (*Héb.*, I, 1-3) [81].

Ainsi, une fois de plus, comme cela nous est déjà apparu dans la révélation de la Justice de Dieu et de sa Puissance, c'est par Jésus et en Jésus que nous est révélée la Paternité de Dieu. C'est lui la Justice réalisée, c'est lui la Puissance manifestée, c'est lui le Fils véritable de Dieu. C'est sa personne vivante qui est finalement le lien substantiel des grands thèmes qu'il enseigne par ses paraboles. C'est lui qui leur donne leur richesse, leur nouveauté et leur pouvoir de révélation, parce qu'il est lui-même la Parabole parfaite de Dieu.

B. *Conclusion : la Personne de Jésus, vivante et parfaite parabole de Dieu.*

Au terme de cette étude sur la théologie des paraboles, le bilan métaphysique est nul, il faut bien l'avouer. Les paraboles n'apprennent rien sur l'Etre de Dieu. Si ses attributs sont décrits ici ou là, ce ne sont pas des attributs qui intéressent les philosophes. On se rend compte que « les paraboles de Jésus ne sont pas essentiellement des moyens de démonstration, mais des moyens de révélation... Jésus n'est pas venu pour établir une notion (philosophique) de Dieu, mais pour apporter une nouvelle communion avec Lui [82]. »

Une telle affirmation pose pourtant un problème. S'il est vrai que les paraboles ont pour but de révéler Dieu, pourquoi Jésus n'em-

81. V. Taylor, *op. cit.*, p. 475, fait remarquer le rapport de la parabole des vignerons homicides avec l'Epître aux Hébreux. Il pense qu'en Lc, XX, 15, le rejet du Fils hors de la vigne est précisé avant la mention de sa mort, pour mettre le récit en accord avec la tradition d'*Héb.*, XIII, 12 : « Jésus a souffert hors de la porte ». De même E. Osty, *op. cit.*, p. 138.

82. A. Nygren, *Eros et Agapè*, p. 85.

ploie-t-il pas un langage plus clair? Car il faut bien reconnaître que le langage parabolique voile la réalité derrière les images, autant qu'il la révèle. La prédication moderne ne gagnerait-elle pas à présenter Dieu en termes d'une clarté plus cartésienne?

A ceci il n'y a qu'une réponse, donnée par Jésus lui-même (Mt., XIII, 10-13 et parall.). La connaissance de Dieu, la communion à Dieu auxquelles Jésus veut nous faire atteindre ne sont pas de l'ordre naturel. Ce n'est pas l'être métaphysique de Dieu que le Christ veut nous enseigner, mais c'est son Mystère surnaturel, sa Vie propre qu'il vient nous communiquer. Ceci est hors des prises humaines naturelles. Seule la connaissance de foi peut saisir une telle réalité.

Or la connaissance de foi est essentiellement une connaissance par signes, une découverte de signes de Dieu. Les mystères vivants de Dieu et de son royaume ne se découvrent qu'à ceux qui savent lire les « signes » (Mt., XVI, 1-4; Lc, XII, 54-56), c'est-à-dire remonter des réalités naturelles aux réalités surnaturelles dont elles sont les symboles.

S'il est vrai que « le véritable langage est un médiateur entre les choses matérielles et les spirituelles, et nous apprend à considérer celles-là comme les images de celles-ci [83] », peut-il y avoir plus profond langage que celui des paraboles? C'est pourquoi la révélation divine a toujours procédé selon cette forme supérieure d'expression, dès l'Ancien Testament. C'est aussi pourquoi Jésus, pour nous enseigner Dieu, n'a voulu mieux faire que de reprendre les images classiques de la Bible.

Et pourtant, ses paraboles ont une puissance de révélation toute nouvelle. Comment est-ce possible? C'est que l'imagerie biblique s'applique maintenant à une réalité totalement neuve, et que dans les paraboles du Christ, il y a coïncidence parfaite du signe et de la réalité.

D'abord, l'imagerie ancienne s'applique à une réalité nouvelle. Les paraboles de l'Evangile, pour la plupart, s'appliquent aussi bien au Christ qu'à Dieu lui-même. Jésus se désigne lui-même comme le Berger. Il est Semeur de la parole, il juge le figuier comme s'il était lui-même le Maître Vigneron, il est Roi, il est l'Epoux. Or tous ces titres, pour les Juifs, désignaient habituellement Yahvé. En les faisant siens, Jésus affirme donc que Dieu est présentement manifesté parmi les hommes. Ces thèmes, d'eschatologiques et prophétiques qu'ils étaient dans l'A.T., deviennent actuels et réalisés dans l'Evangile. Comme l'ont bien dit Dodd et Jérémias, les paraboles sont la révélation de « l'eschatologie réalisée » dans le Christ.

Et cette réalisation a lieu en Jésus-Christ, parce qu'en lui viennent coïncider parfaitement le signe et la réalité. Les anciens prophètes

83. L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, 1942, p. 55.

parlaient de Dieu; ils agissaient aussi comme de vivantes paraboles des mystères divins (Osée et son mariage, Jérémie...). Mais même dans ce dernier cas, leur personne n'était qu'un signe temporaire, elle ne faisait que jouer une parabole, sans identifier substantiellement en elle-même le signe et la réalité signifiée. Jésus au contraire, en identifiant en sa personne les deux choses, devient la Parabole vivante et parfaite, c'est-à-dire la parfaite Révélation de Dieu.

L. Lavelle a bien montré comment « le langage, médiateur par lequel l'esprit vient à s'incarner dans les choses », était au fond « le mystère même de l'Incarnation [84] ». De là vient la parfaite continuité « du Dieu qui parle au Dieu fait homme [85] ». De là le lien indissoluble entre l'imagerie de l'A.T., les paraboles du N.T. et le mystère même de la Parole faite chair. Mais dans les anciennes paraboles n'était révélé qu'un aspect partiel du mystère de Dieu. Seul Jésus-Christ a pu réaliser en lui-même l'unité et la plénitude de la révélation de Dieu; parce que, parfaitement homme, donc parabole vivante de Dieu la plus parfaitement parlante pour les hommes, il s'est révélé en même temps Fils parfait de Dieu, présence vivante et parfaite de Dieu.

Parole de Dieu faite chair, le Christ est lui-même la plus parfaite Parabole de Dieu qui ait jamais été et puisse être jamais racontée aux hommes. Pourquoi notre prédication chercherait-elle un autre langage que le sien, et d'autres thèmes? Pour redonner au monde actuel le sens de Dieu, n'est-ce pas aux grands thèmes des paraboles qu'il faut revenir?

Abbé Jean DANTEN.

84. L. Lavelle, *op. cit.*, p. 51-53.
85. L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, 1953.

Le Saint-Esprit
et la présence du Christ auprès de ses fidèles

A la lumière des textes du Nouveau Testament, nous voudrions ici chercher quel est le rôle de l'Esprit Saint dans l'âme du chrétien. Notre but est d'éclairer les intelligences chrétiennes en leur donnant une information doctrinale qui puisse en même temps nourrir leur vie spirituelle. Malgré les études parues ces dernières années [1], il semble en effet que l'Esprit Saint, selon un titre qui a fait sensation [2], reste pour trop de fidèles « le Dieu inconnu ». L'Eglise, dans sa Liturgie, met la Pentecôte sur le même rang que Pâques, avant l'Epiphanie et la Nativité : la dévotion au Saint-Esprit n'en demeure pas moins le secret bienfaisant de quelques âmes intérieures. Ce secret pourrait être connu et apprécié de beaucoup d'autres, à qui nous offrons ces réflexions.

A la vérité, dans l'Ancien Testament, il est maintes fois parlé de l'« Esprit de Yahweh ». Il n'est pas sans intérêt de rappeler et de grouper quelques-uns de ces textes. Si l'Esprit de Yahweh n'est pas encore explicitement désigné comme une Personne divine, il se manifeste néanmoins comme une Puissance de l'Etre divin dont les effets correspondent aux effets propres à l'action de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament. L'Ancien prépare ainsi le Nouveau dont il emploie déjà le langage; le Nouveau, réciproquement, éclaire et précise le sens des formules de l'Ancien. « Les auteurs sacrés, dit le P. Lebreton, représentent l'Esprit comme une force divine ou plutôt comme Dieu lui-même, en tant qu'il agit dans l'homme et dans l'univers [3] ». L'action divine de l'Esprit se marque d'abord par le pouvoir de produire la vie, de la conserver, de la rendre. C'est ainsi que l'on peut interpréter les textes bien connus de l'Esprit se mouvant sur les eaux (*Gen.*, I, 2), de l'Esprit qui fait être toutes choses et renouvelle la terre (*Ps.* CIV, 29-30), de l'Esprit qui redonne vie aux squelettes desséchés (Ez., XXXVII, 8-10). Ailleurs l'Esprit de Yahweh

---

1. Nous faisons allusion spécialement aux écrits suivants : *Cahier n° 3 de la Vie spirituelle : le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle,* Paris, éd. du Cerf, 1944; L. Labauche, *Traité du Saint-Esprit,* Bloud et Gay, 1950; *Lumière et Vie,* n° 10, juin 1953. Nous n'avons mentionné que les ouvrages ou articles destinés à un large public.

2. Victor Dillard, S. J., *Au Dieu Inconnu,* Beauchesne, 1938.

3. J. Lebreton, S. J., *Histoire du dogme de la Sainte Trinité,* tome I, *Les origines,* 6e éd., Beauchesne, 1927, p. 112. Nous résumons ici les conclusions de ce livre qui, dans leur ensemble, ne sont pas dépassées.

est envoyé à des personnalités destinées par Dieu lui-même à des fonctions diverses, mais toujours en vue d'une fin d'ordre religieux : le don de l'Esprit accompagne ainsi l'élection divine, authentique la vocation de l'homme que Dieu choisit comme son mandataire ou l'exécutant d'œuvres destinées à sa gloire et confère de la sorte à cet homme choisi le pouvoir de produire un fruit d'ordre spirituel. Ainsi en est-il pour Joseph (*Gen.*, XLI, 38), les artistes préposés à la construction de la Demeure (*Ex.*, XXXV, 31-35), Josué (*Nbr.*, XXVII, 18), Jephté (*Jug.*, XI, 29), Samson (*Jug.*, XIV, 6), Saül (I Sam., X, 6), David (I Sam., XVI, 13). Citons ce dernier texte particulièrement expressif, qui associe l'effusion de l'Esprit au rite pro-sacramentel de l'onction royale : « Samuel ayant pris la corne d'huile l'oignit au milieu de ses frères, *et l'Esprit de Yahweh fondit sur David à partir de ce jour-là et dans la suite* ».

La littérature prophétique attribue maintes fois les révélations du prophète à l'Esprit de Dieu qui le possède : ainsi Michée (II, 7 et III, 8), Osée (IX, 7). Chez Ezéchiel, ce n'est pas l'Esprit qui parle ou fait voir, mais il entre puissamment dans le prophète, l'emporte et l'introduit au seuil de la vision (II, 2; III, 12, 14; VIII, 3; XI, 1, 5, 24; XLIII, 5).

Enfin — et ceci annonce encore le style du Nouveau Testament — l'Esprit de Yahweh apparaît en étroite relation avec le Messie. C'est Isaïe qui marque ce rapport; les passages sont fort connus et se lisent aussi bien dans la première partie du livre que dans la seconde : l'Esprit, avec ses dons propres, se pose sur le surgeon de Jessé (Is., XI, 1-2); il vient sur le Serviteur pour authentiquer sa mission auprès des nations païennes (XLII, 1); il descend sur l'*Oint* qui porte la Bonne nouvelle (LXI, 1). Avec le Messie commence une humanité nouvelle : celle-ci aura part à l'effusion de l'Esprit : « l'Esprit d'En-Haut sera répandu sur Israël, le désert sera changé en verger, et le verger en forêt... » (XXXII, 15); « Ne crains rien, mon serviteur Jacob et mon bien-aimé que j'ai choisi... je répandrai mon Esprit sur ta postérité... » (XLIV, 3). Même promesse en Ezéchiel : « je mettrai en eux un Esprit nouveau » (XI, 19); « je mettrai mon Esprit en vous, et vous vivrez » (XXXVI, 26-27); et encore en Joël (III, 1-2; cfr *Act.*, II, 38); en Zacharie (XII, 10).

On le saisit aisément, si l'*Esprit de Yahweh* n'est pas affirmé avec netteté comme une Personne, à l'instar de Dieu qui envoie et du Messie envoyé, déjà cet Esprit, comme dans les textes du Nouveau Testament, vient de Dieu, vivifie, sanctifie, consacre, rend témoignage, fait agir et parler au nom de Dieu.

*
* *

Parmi les écrits du Nouveau Testament, c'est dans le Discours après la Cène qu'il faut chercher les points essentiels de la révélation évangélique sur le Saint-Esprit. A qui lit attentivement ces textes et s'efforce d'en saisir l'unité organique, il apparaît aussitôt, comme le reconnaissent exégètes et théologiens, que la mission de l'Esprit s'inscrit en continuation directe de celle du Fils et s'ordonne à celle-ci. On peut même aller plus loin et dire tout nettement que le rôle de l'Esprit consiste à continuer et perpétuer la présence du Fils au cœur de ses disciples, et cela sous trois aspects complémentaires : présence du Christ en son être, présence du Christ en son enseignement et sa vérité, présence du Christ en son action sanctifiante.

Le fidèle du Christ jouit par l'Esprit d'une présence mystique du Christ : telle est la formule qui résumerait exactement Jo., XIV, 15-21 :

« Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements, et je prierai le Père qui vous donnera un autre Défenseur pour être à jamais avec vous : l'Esprit de vérité, que le Monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît. Mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera chez vous et qu'il sera en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins; je vous reviendrai. Encore un peu de temps et le Monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous-mêmes vivrez. En ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous. Celui qui a mes commandements et les garde, c'est celui-là qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi aussi je l'aimerai et me manifesterai à lui » (trad. Osty).

Un lien étroit entre charité, fidélité active aux directives du Christ et venue de l'Esprit est nettement marqué dès le premier verset : la vie chrétienne est une vie conforme aux maximes évangéliques et cette conformité n'a rien d'un *conformisme* tout extérieur, mais trouve sa vérité dans l'amour comme sa source profonde; elle s'accompagne aussitôt du don de l'Esprit [4]. L'Esprit, par rapport au Christ, est un autre « Paraclet », quel que soit le sens qu'il convienne de donner à ce mot [5]. Il est clair également que la présence de l'Esprit remplace, en la suppléant, celle du Christ. Tandis que la présence

4. Plutôt que d'une continuité logique qui ferait penser à une certaine causalité, mieux vaut parler ici d'une implication réciproque : vie évangélique, charité, action de l'Esprit, sont données simultanément et croissent inséparablement. Saint Paul, dont la doctrine sur ce point est de tous points parallèle à celle de saint Jean, nous affirme indifféremment que l'Esprit répand dans nos cœurs l'amour de Dieu (*Rom.*, V, 5), que la foi se rend active par la charité (*Gal.*, V, 6) ou par l'Esprit (*I Cor.*, XII, 1 ss.).

5. Nous dirions volontiers que le mot « paraclet » se rendrait assez bien par « celui qui est auprès pour soutenir, affermir, former, éduquer » : un compagnon qui serait à la fois un idéal et un maître; tel fut, en somme, le Christ auprès de ses apôtres, abstraction faite de sa fonction propre de « sauveur ». Ainsi les significations proposées : Défenseur, Intercesseur, Consolateur, Protecteur, Avocat, ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais doivent être unies synthétiquement.

visible du Christ auprès de ses Apôtres est sur le point de prendre fin, la présence *invisible* de l'Esprit va leur être donnée pour toujours. Comme le Fils d'ailleurs, l'Esprit vient du Père, est envoyé par le Père : appliquée à l'Esprit la formule « alium Paraclitum *dabit* vobis » est parallèle à la formule qui exprime le sens de l'envoi du Fils : « sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum *daret*... » (Jo., III, 16).

C'est à la prière du Fils que le Père envoie l'Esprit : « et ego rogabo Patrem... ». On peut évidemment songer à la prière céleste du Christ « toujours vivant pour intercéder pour nous » (*Hébr.*, VII, 25), mais saint Jean suggère ailleurs une autre interprétation : « nondum erat Spiritus (datus) quia Iesus nondum erat glorificatus » (VII, 39) ; la « glorification » de Jésus étant comme le fruit de sa passion et de sa mort (Jo., XII, 23 ; Luc, XXIV, 26 ; *Philip.*, II, 8-11), c'est donc à la prière essentielle du Christ que l'on devrait ici penser, c'est-à-dire à son sacrifice sur la Croix. De cette interprétation, saint Jean Chrysostome a donné une formule particulièrement heureuse :

« Quand il eut purifié ses disciples par le sacrifice, alors vint l'Esprit. Pourquoi ne vint-il pas tandis que Jésus était avec eux ? Parce que le sacrifice n'avait pas été encore offert. Mais lorsque le péché fut absous, et que les Apôtres furent envoyés au-devant du danger et se disposèrent à la lutte, alors il convenait de leur envoyer qui les encourageât » (*In Ioann.*, hom. LXXV, 1 ; *P.G.*, LIX, 404).

L'Esprit promis, c'est l'Esprit « de la vérité ». Comment entendre cette expression ? Sa signification déborde le sens habituel de notre mot « vérité », même pris en son acception philosophique. L'ἀλήθεια des Septante et du Nouveau Testament, traduisant l'*'emet* de l'hébreu, signifie d'abord cette consistance intérieure, cette cohérence, cette solidité inébranlable par laquelle une personne est tout entière elle-même, « authentique », pleinement maîtresse de soi, intégralement sincère et résolument fidèle [6]. L'*Esprit de la vérité*, c'est donc, non seulement celui qui enseigne une doctrine sans mensonge, mais encore celui qui communique aux Apôtres, et par eux au monde, les vraies valeurs, les valeurs divines de pensée et de vie : il les communique parce que lui-même est ce que signifient ces valeurs.

L'Esprit de vérité transcende néanmoins le domaine du sensible : le « monde » ne peut le recevoir « parce qu'il ne le voit ni ne le connaît ». La raison en est que « le monde », en son acception péjorative, la plus courante en saint Jean, est le lieu de l'ignorance du Christ (Jo., I, 10), de la haine du Christ (VII, 7 ; XV, 18), le lieu de l'inauthentique, des valeurs trompeuses (XVI, 20), et par là des actions vaines, de l'incohérence, de l'infidélité (Jo., XV, 22 ; I Jo., II, 16 ; IV, 5) ; le monde c'est donc le contre-pied exact de la vérité. « Mais

6. Cfr J. Guillet, S. J., *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1951, pp. 38 et ss.

vous, dit Jésus aux Apôtres, vous le connaîtrez, car il restera près de vous et il sera en vous » : présence invisible et toute spirituelle sans doute, mais certaine car la fidélité aux commandements du Christ ouvre l'esprit humain au sens des valeurs divines et de l'Esprit divin qui les communique.

Alors, sans aucune transition et d'une manière surprenante, Jésus cesse de parler de la venue de l'Esprit pour annoncer son propre retour et sa propre présence, en termes presque identiques : « je ne vous laisserai pas orphelins, je reviens à vous; encore un peu de temps, et le monde ne va plus me voir, mais vous, vous me verrez ». A nos yeux, c'est cette absence de transition elle-même qui devient éclairante. *Venue de l'Esprit et venue du Fils, c'est, au fond, la même venue.* La présence de l'Esprit n'élimine pas celle du Fils; elle ne la double même pas, au sens strict. En fait, la présence de l'Esprit, inaccessible au sens mais réelle, révèle au disciple la persistance de la présence du Christ, mais cette fois sous un mode tout autre que sa présence physique accessible au sens. Grâce à l'envoi de l'Esprit, le Christ ne laisse pas les siens orphelins : en même temps que l'Esprit, il revient à eux. Le Fils envoie l'Esprit, et l'Esprit renvoie au Fils : Esprit et Fils opèrent l'un pour l'autre, se rendent présents l'un par l'autre. Avec sa profondeur coutumière, saint Cyrille d'Alexandrie — qui restera pour longtemps sans doute le meilleur commentateur de saint Jean et surtout de ce discours après la Cène — exprime heureusement cette réciprocité parfaite des fonctions propres de l'Esprit et du Fils :

« Jésus appelle donc l'Esprit « un autre Paraclet » : il veut ainsi le désigner dans sa personne propre, nous montrant que l'Esprit a une si grande ressemblance avec lui-même et qu'il opère si bien, sans aucune différence, ce que lui-même opérerait, *qu'il paraît être le Fils et rien d'autre.* Il est en effet son Esprit. Aussi Jésus l'appelle-t-il « Esprit de la vérité » et lui-même se dit la Vérité » (*In Ioann. evang.*, l. IX; *P.G.*, LXXIV, 257 A-B).

Un peu plus loin, le Docteur alexandrin poursuit :

« Afin de montrer clairement que le terme distinctif « autre » ne doit pas être pris dans le sens d'une différence, mais seulement en raison de la subsistance personnelle (car l'Esprit est Esprit et non Fils, de même que le Fils est Fils et non Père), *au moment où il dit que l'Esprit sera envoyé, Jésus promet qu'il viendra lui-même*; il fait ainsi voir que le Paraclet n'est pas d'une essence différente de la sienne (littéralement : « n'est pas quelque chose d'autre que ce qu'il est lui-même ») puisqu'il est l'Esprit personnel procédant du Père, qu'il est compris comme sien et qu'il est en conséquence appelé son Esprit. C'est ce que Paul signifie quand il dit (*1 Cor.*, II, 16) : « nous aussi nous avons l'Esprit du Christ » (*Ibid.*, 261 A-B).

Et enfin :

« Ainsi donc quand le Monogène montre que l'Esprit n'est pas étranger à sa propre nature, après avoir dit que le Paraclet sera envoyé aux siens d'auprès du Père, il leur promet lui-même sa venue, et qu'il remplira auprès d'eux l'office d'un père afin que, comme des orphelins privés de la protection d'un tuteur, ils ne se trouvent trop faciles à prendre par les rets du diable et trop vulnérables aux scandales du monde qui sont multiples et surviennent presque nécessairement en raison de la folie de ceux qui les font. Aussi, comme armure et protection infrangible, le Père a donné à nos âmes l'Esprit du Christ, qui *accomplit en nous la grâce, la présence et la puissance (du Christ)* » (*Ibid.*, 263 D - 264 A).

Concluons avec Cyrille en montrant comment le mystère de l'Incarnation s'achève par la mission de l'Esprit :

« Car le Verbe s'est fait chair, selon le mot de Jean. Il a porté notre nature, la reformant d'après sa propre vie. Et lui-même est en nous : car nous sommes devenus participants de lui-même en tout, *et nous le possédons en nous-mêmes par l'Esprit.* Ainsi nous sommes en communion de sa divine nature et nous sommes appelés fils, et nous avons en nous le Père lui-même par le Fils, ainsi qu'en témoigne Paul : « parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils en vos cœurs, et il crie : « Abba, Père » (*Gal.*, IV, 6). Car l'Esprit du Fils n'est pas quelque chose d'autre que le Fils en ce qui concerne l'identité, je veux dire l'identité de nature » (*Ibid.*, 280 B-C).

Les paroles du Discours après la Cène que nous avons rapportées doivent donc se comprendre à la lumière du Mystère Trinitaire dans lequel l'humanité se voit appelée à entrer, si l'on peut ainsi parler ; la Communauté des Trois Personnes s'ouvre en quelque sorte pour nous accueillir. L'élévation de l'homme est possible maintenant que le Fils, descendu parmi nous, va être « sacrifié » (Jo., XVII, 19) afin que nous soyons « sanctifiés » (peut-être est-il heureux de rendre ainsi l'ambivalence du terme « ἁγιάζω »). L'Esprit, envoyé d'auprès du Père par le Fils glorifié, accomplit en nous, par sa propre venue, à la fois la venue du Père et celle du Fils : « En ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous ».

La fonction de l'Esprit comporte d'ailleurs un aspect complémentaire que saint Paul surtout a mis en lumière : l'Esprit nous rend semblables au Fils, nous fait agir et prier en fils. Ceux que l'Esprit conduit sont en effet fils de Dieu (*Rom.*, VIII, 14) ; c'est un Esprit de « fils adoptifs » et non de « servitude » (*Rom.*, VIII, 15), un Esprit qui nous fait appeler Dieu « père » (*Rom.*, VIII, 15 et *Gal.*, IV, 6), qui rend témoignage au dedans de nous-mêmes que nous sommes fils, héritiers du Père et cohéritiers du Fils, à condition toutefois d'avoir part à sa passion (*Rom.*, VIII, 17 et *Gal.*, IV, 7) ; un Esprit qui produit en nous les fruits de sainteté : charité, joie, paix, patience, mansuétude, bonté, douceur, tempérance (*Gal.*, V, 22) ; un Esprit qui « se substitue à notre faiblesse en lui venant en aide » (le terme

συναντιλαμβάνεται contient ce double sens : « à la place de » et « avec » : *Rom.*, VIII, 26). Telle est bien la transformation opérée dans les Apôtres au jour de la Pentecôte : les voilà tout aussitôt devenus semblables au Christ, attentifs à continuer son œuvre rédemptrice, à porter son message, prêts à souffrir comme lui, même avec joie (*Act.*, V, 41).

*
* *

Par l'Esprit, l'enseignement du Christ reste présent dans l'âme du fidèle, en sa vérité toujours actuelle et en son dynamisme vivant : ainsi résumerions-nous deux nouveaux passages du Discours après la Cène qui ont trait à la mission de l'Esprit :

« Je vous ai dit toutes ces choses tandis que je demeurais près de vous. Mais c'est le Défenseur, l'Esprit Saint qu'enverra le Père en mon nom, qui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » (Jo., XIV, 25-26; trad. Osty).

« J'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous n'êtes pas maintenant en état de les porter. Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière. Il ne parlera pas de son chef; il dira ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera l'avenir. Il me glorifiera car il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera. Tout ce que possède le Père est à moi : voilà pourquoi je vous ai dit qu'il recevrait de ce qui est à moi pour vous l'annoncer. » (Jo., XVI, 12-15; trad. Osty).

L'Esprit a donc une fonction par rapport à la parole et à l'enseignement du Christ. Tout d'abord par rapport aux paroles que le Christ a proférées lui-même durant son passage terrestre : l'Esprit « enseigne » et « rappelle ». Comment comprendre cet enseignement et ce rappel? Enseigner, ce n'est pas seulement faire connaître une doctrine nouvelle, c'est encore, dans le style de saint Jean, faire comprendre, aimer et « garder » une doctrine déjà connue. Il convient de rapprocher ce texte de celui de la Première Epître où Jean nous parle de « l'onction qui enseigne en vérité » (I Jo., II, 27). Cette « onction qui enseigne » a de quoi surprendre nos mentalités occidentales, intellectualistes à l'excès. C'est ici le lieu de rappeler que, dans l'antiquité, l'onction d'huile était un moment essentiel de la toilette matinale et, surtout, un préparatif habituel de tout exercice physique : cette huile était toujours une huile parfumée, dont l'effet était de donner force, aisance et souplesse tout à la fois. Il convient de rappeler encore que, dans la Bible, la « connaissance de Yahweh » déborde le domaine d'une science notionnelle : cette expression signifie conjointement un « goût de Dieu », une intimité, une familiarité respectueuse avec lui, une connaissance qui pénètre jusqu'au cœur et qui anime toutes les actions de la vie. La fonction propre de l'Esprit, en relation avec l'enseignement du Christ, sera donc d'en donner une in-

telligence à la fois plus parfaite et plus personnelle, un approfondissement qui en fasse la base ferme et l'intention sainte de toutes les activités. Révéler, dévoiler le sens des paroles de Jésus, les faire entrer en nous, nous amener à vivre de leur vertu divine : tel est le travail de l'Esprit dans nos âmes. Et les moments privilégiés où il s'accomplit sont évidemment les moments de l'oraison et tout spécialement des oraisons d'une retraite : c'est le fruit essentiel de la vie « spirituelle » qui ne peut être qu'une vie dans l'Esprit. Aussi pourrait-on légitimement donner comme commentaire autorisé de ce verset johannique le second avis que donne saint Ignace au seuil des *Exercices spirituels* et où l'on voit comme la *règle d'or* de toute la vie d'oraison : « ce n'est pas l'abondance du savoir qui rassasie l'âme et la satisfait, *mais de sentir et de goûter les choses intérieurement* » (*Exerc. spir.*, n. 2, trad. Doncoeur). Dans son Commentaire sur l'Evangile de saint Jean, au passage qui nous occupe, saint Thomas d'Aquin exprime la même idée : le Fils nous transmet la doctrine, mais l'Esprit nous en fait « capables » :

« Filius ergo tradit nobis doctrinam, cum sit Verbum; sed Spiritus Sanctus doctrinae eius capaces nos facit. Dicit ergo : Ille vos docebit omnia, quia quaecumque homo doceat extra, nisi Spiritus Sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat : quia nisi Spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris... Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo et ad spiritualia elevando... » (*In Joan. ev.*, c. XIV, lect. VI, édit. de Parme, tome X, p. 559).

Quant à l'œuvre de l'Esprit qui consiste à « rappeler » les paroles du Christ, il ne faut pas la comprendre comme une simple remise en mémoire. Le verbe qu'emploie ici le texte grec ὑπομιμνήσκω n'a pas tout à fait le sens de ἀναμιμνήσκω ; ce dernier signifie proprement « remettre en mémoire » ; le premier signifie plutôt « mettre en attention », « suggérer » ou même « commenter » [7]. Ici encore nous avons l'idée d'une action sur l'intelligence profonde : le rôle de l'Esprit serait ainsi de rendre actuelle, dans les détails de la vie du chrétien et au temps opportun, la valeur spirituelle et éternelle des paroles de Jésus. Il conviendrait donc de rapprocher ce passage d'autres paroles du Seigneur : « c'est l'Esprit qui est vivifiant, la chair n'est en rien utile : les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (Jo., VI, 63) ; ce sont des « paroles qui ne passent pas » (Mt., XXIV, 35 et parall.).

Il ne faudrait donc pas accentuer outre mesure la différence de sens entre « enseigner » et « rappeler » : nous sommes ici en présence d'un redoublement de termes presque équivalents. La fonction

7. Ainsi le substantif abstrait ὑπόμνημα signifie souvent « commentaire » ou « traité », spécialement chez les philosophes; cfr Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, ad verbum.

de l'Esprit par rapport aux paroles du Christ que l'Evangile nous a laissées ou dont les Apôtres gardaient la mémoire, c'est de rendre ces paroles intelligibles, familières et efficientes; c'est d'informer notre vie en la conformant à la *vérité* que ces paroles divines nous dévoilent : par l'Esprit, non seulement nous « savons » la vérité, mais encore — dans la mesure possible en cette vie de foi — nous la « comprenons », et enfin nous la « faisons » (Jo., III, 21; I Jo., I, 6; *Ephés.*, IV, 15). Ainsi notre existence chrétienne imite, autant qu'elle peut, la solidité indéfectible, la « vérité » de l'Etre divin; ainsi devenons-nous « authentiques », dépassant les bornes de la sincérité, qui n'est que cohérence avec nous-mêmes, un nous-même qui peut errer, pour accéder à la seule authenticité digne de ce nom, dans une vérité qui soit cohérence avec notre vraie personnalité, garantie par la cohérence avec Dieu lui-même.

Le Christ dit ensuite aux Apôtres que l'enseignement qu'ils ont entendu de sa bouche reste encore incomplet : il y a des vérités qu'il ne peut dire parce que les Onze ne peuvent présentement les porter. Cyrille d'Alexandrie nous donne la raison de cette impuissance :

« Il les voyait encore trop faibles pour recevoir les mystères, parce qu'ils n'étaient point encore illuminés par l'Esprit et n'étaient pas devenus participants de sa nature divine : il n'y avait pas encore d'Esprit, selon le saint Evangéliste, parce que le Christ n'avait pas encore été glorifié » (*In Joan. evang.*, lib. X; *P.G.*, LXXIV, 440 D).

C'est donc l'Esprit qui les introduira — eux ou leurs successeurs — dans la vérité totale. Et cette vérité totale, l'Esprit ne saurait la tirer de lui-même comme serait quelque chose de nouveau et d'inouï qui viendrait de lui sans appartenir au Fils. La « vérité totale » n'est pas l'apanage de l'Esprit, le Fils la possède aussi pleinement : c'est encore la vérité évangélique, mais il appartient à l'Esprit de la faire découvrir en sa plénitude progressivement, selon le temps opportun. Nous sommes de nouveau en plein mystère trinitaire. Seul le Fils est la parole : l'Esprit « reçoit » cette parole, c'est-à-dire qu'il en est comme l'écho qui la redouble et la fait entendre dans l'Eglise, la rendant ainsi accessible à tous. Ainsi, par la médiation de l'Esprit, la Sagesse du Verbe divin vient éclairer et diriger l'enseignement et la vie de l'Eglise, et par celle-ci instruire toute l'humanité. En autre sens, par son Esprit, c'est Jésus lui-même qui prolonge son enseignement évangélique dans l'esprit et le cœur des siens. Laissons-nous encore une fois guider par Cyrille d'Alexandrie :

« *La révélation très parfaite et tout à fait distincte du mystère sera l'œuvre du Paraclet,* dit Jésus, c'est-à-dire du Saint-Esprit envoyé par le Père en son nom, c'est-à-dire au nom du Fils. Car, comme le Christ, l'Esprit du Christ est aussi en nous » (*In Joan. evang.*, lib. X; *P.G.*, LXXIV, 301 A).

Cyrille commente ensuite opportunément saint Jean par saint Paul en citant *1 Cor.*, II, 11 et plus longuement *Ephés.*, I, 15-21. Il poursuit en montrant d'après *Ephés.*, III, 13-19 comment, pour Paul comme pour Jean, « l'Esprit *accomplit en nous la présence et l'action du Christ, résidant dans les saints, et nous enseigne ce que lui-même nous a enseigné* » (*Ibid.*, 304 A).

Si le dépôt de la révélation est clos avec la mort du dernier dépositaire des Paroles du Christ, l'inventaire et l'exploitation de ce dépôt ne sont pas encore achevés mais se poursuivent au cours des âges. Ainsi l'enseignement du Christ, comme le trésor du père de famille, est-il toujours à la fois antique et nouveau (Mt., XIII, 52), nouveau non seulement par l'enrichissement des explications théologiques et le « développement du dogme », mais encore par la vie spirituelle de chaque croyant.

*
* *

Présent en son être, présent en sa vérité, *le Christ est aussi, par l'Esprit, présent en son action apostolique et son œuvre rédemptrice* :

« Lorsque viendra le Défenseur, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi. Et vous aussi, vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes avec moi depuis le début » (Jo., XV, 26-27; trad. Osty).

Ici encore une transition logique fait défaut entre le témoignage rendu au Christ par l'Esprit et le témoignage rendu au Christ par les Apôtres. Mais, puisque la présence de l'Esprit dans le monde doit rester invisible, comme nous l'avons vu, il faut conclure que le témoignage de l'Esprit s'exerce par celui des Apôtres : c'est par lui que ceux-ci sont constitués témoins véridiques. Leur témoignage ne se réduit d'ailleurs pas à une « attestation » sur les divers événements de la vie du Christ et tout spécialement sur la Résurrection; il est encore la continuation de la mission rédemptrice du Christ, l'annonce de l'Evangile à toute créature, l'enseignement à toutes les nations, l'introduction des hommes dans le Royaume de Dieu par le Baptême et les autres Sacrements. Le témoignage, c'est l'œuvre salvatrice continuée en toute son ampleur.

Le sens des paroles de Jésus rapportées ici par saint Jean est heureusement précisé par Luc en conclusion de son évangile :

« Selon qu'il est écrit, il fallait que le Christ souffrît, qu'il ressuscitât des morts le troisième jour, qu'en son nom fût prêchée la pénitence et la rémission des péchés, en commençant par Jérusalem : c'est vous qui en êtes témoins. Et moi, voici que je vous envoie la promesse du Père, sur vous; demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la Force d'En-Haut » (Lc, XXIV, 46-49).

Les mêmes thèmes reviennent en tête du *Livre des Actes* :

« Vous recevrez la Force de l'Esprit Saint descendant sur vous, et vous serez mes témoins dans la ville de Jérusalem, en Judée, en Samarie et jusqu'au bout du monde » (*Act.*, I, 8).

Il était difficile de marquer plus nettement la dépendance du témoignage apostolique par rapport à l'Esprit Saint : c'est parce qu'ils reçoivent la « Force d'En-Haut » que les Apôtres portent témoignage sur Jésus, continuant ainsi sa mission. Mais le rôle de cette force se révèle avec plus de clarté si l'on met ces deux textes en parallèle avec un autre que Luc, celui de l'Annonciation : « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la Force d'En-Haut te couvrira de son ombre » (Lc, I, 35). Ce rapprochement donne une nouvelle preuve que l'Incarnation s'achève dans la mission de l'Esprit : comme la venue du Christ en sa chair résulte de l'œuvre du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, ainsi la continuation du Christ en ses Apôtres résulte de l'action de l'Esprit qui informe et autorise leur témoignage. L'efficacité spirituelle du ministère apostolique serait donc à mettre en parallèle avec l'incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge : tandis que Marie fait être le Christ en son Corps physique et personnel, l'apostolat le fait être en son Corps mystique et social : dans les deux cas, c'est le même Esprit qui est au principe de l'effet produit.

Le Livre des *Actes des Apôtres* offre comme un commentaire vivant de ce que nous venons de dire, mettant en plein relief l'action du Saint-Esprit dans les premières entreprises des Onze et de leurs disciples immédiats : l'Esprit les remplit (II, 4; IV, 8; IV, 31; VI, 3; VI, 54), les conduit (VIII, 39; XI, 12; XIII, 2, 4; XVI, 7), les fortifie (VI, 54; IX, 31; X, 37; XX, 22), les fait agir et parler avec assurance et sans crainte (IV, 31; VI, 10; XI, 12, 28; XV, 28; XIX, 2). Partout le témoignage de l'Esprit, se manifestant par les charismes, vient authentiquer celui des Apôtres. Et c'est par cette conjonction entre la prédication et l'assistance spirituelle de l'Esprit que l'Eglise se développe et s'affermit; déjà d'ailleurs s'entrevoit une autre sorte de témoignage, moins glorieux mais aussi efficace, celui du martyre et de la persécution. C'est aux charismes et aux persécutions que fait allusion saint Cyrille, auquel nous revenons une dernière fois, dans le commentaire du texte de saint Jean que nous avons cité en tête de ce paragraphe :

« Comment (l'Esprit) portera-t-il un témoignage? En opérant en vous les miracles (τὰ παράδοξα), il sera le témoin juste et véritable de ma puissance divine et de la grandeur de ma force (c'est le Christ qui parle). Car mien est l'Esprit qui opère en vous. Et comme il est mien, ainsi il est aussi de Dieu le Père. Il faut donc penser qu'ils seront persécutés ceux qui par le seul Bon Esprit opèrent des miracles pour l'accomplissement de la foi, comme en la personne du Christ, en qui réside d'après saint Paul, non pas une part de la divi-

nité ineffable, mais cette divinité corporellement dans sa plénitude. L'Esprit rendant témoignage, vous rendrez témoignage avec lui, dit le Christ, car vous avez vu et contemplé ce que j'ai accompli, vous qui avez été toujours avec moi, comme mes disciples » (*In Joann. evang.*, l. X; *P.G.*, LXXIV, 419 D - 421 A).

Saint Paul, dans le célèbre chapitre XII de la *Première aux Corinthiens*, met lui aussi en évidence l'action de l'Esprit dans les charismes :

« Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. A qui la reçoit, la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. A l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit; à tel autre une parole de science, selon le même Esprit; à un autre la foi, dans ce même Esprit; à tel autre le don de guérir, dans cet unique Esprit; à tel autre la puissance d'opérer des miracles; à tel autre la prophétie; à tel autre le discernement des esprits; à un autre la diversité des langues; à tel autre le don de les interpréter. Mais c'est toujours le seul et même Esprit qui opère tout cela, distribuant ses dons à chacun en particulier, comme il l'entend. Car, de même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur multiplicité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous en effet nous avons été baptisés en un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un unique Esprit » (*I Cor.*, XII, 4-13; trad. Osty).

Ce n'est pas sans raison que Paul réfère au « Seigneur », c'est-à-dire au Christ, les « ministères » : chaque fonction apostolique est en effet continuation des fonctions rédemptrices du Christ; et de même toute « opération » est attribuée au Père, parce que toute « création » d'effet spirituel relève en dernière analyse du Père comme « source de la divinité ». Mais les « dons », c'est-à-dire les grâces effectives qui informent l'activité des Apôtres pour les appliquer au ministère en vue d'un fruit spirituel, relèvent en propre de l'Esprit : sa fonction, ici encore, est de conférer aux disciples, spécialement à ceux qui composent la hiérarchie, les énergies spécifiques — pourrait-on dire — qui les font continuateurs du Christ en tant que celui-ci apporte aux hommes les bienfaits divins dont le Père est la source dernière. L'Eglise, Corps du Christ, est ainsi animée par l'Esprit qui l'informe et la fait divine, et la diffuse à travers toute la terre. Et cette Eglise n'est point dès lors un assemblage abstrait, mais une société vivante de personnes intelligentes et libres en qui est répandu l'Esprit, selon la prophétie de Joël dont Pierre, au jour de la Pentecôte, montre l'accomplissement : « Il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai mon Esprit sur toute chair... » (Joël, III, 1 en hébreu; IV, 28 dans la *Vulg.* et *Act.*, II, 17). Le lien de cette Eglise, en même temps que l'idéal qui éclaire toutes ses manifestations, c'est la Charité, charisme suprême, qui ne passe pas (*I Cor.*, XIII, 1 et 8), et qui est « répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous est donné » (*Rom.*, V, 5).

C'est sans doute dans le pouvoir de remettre les péchés que se manifeste le plus clairement la mission des Apôtres comme continuateurs du Christ en appliquant les effets sauveurs de sa passion et de sa mort; aussi, en Jean, XX, 21, la concession de ce pouvoir, dont la charge est redoutable, est-elle précédée d'une insufflation de l'Esprit :

« Recevez le Saint-Esprit : ceux auxquels vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux auxquels vous les retiendrez, ils leur seront retenus ».

Tous les prêtres savent à quel point est délicat leur rôle au Tribunal de la Pénitence, combien aussi ce ministère est bienfaisant pour eux-mêmes et pour les pénitents : il en est qui avouent se sentir au confessionnal plus encore qu'à l'autel les « représentants » du Christ, avec mission de juger, de guérir, de réconforter, de consoler en son nom. Tout comme, en écoutant les aveux du fidèle, ils doivent n'être que l'oreille du Christ, ainsi, dans les avis qu'ils donnent, doivent-ils se faire uniquement parole du Christ, soucieux de ne pas dire autre chose que ce que dirait le Christ à cette créature personnelle qui se confie à eux. Et volontiers ils suivent le conseil du Bienheureux Pierre Favre, un prêtre spécialement doué du charisme de la Pénitence et de la direction spirituelle; dans un écrit que l'on peut considérer comme un des premiers Manuels du Confesseur, il note avec beaucoup de justesse : « ante omnia quaerenda erit unctio Spiritus Sancti, quae facile dabitur petenti diligenter » (*Monumenta Historica S. J., Mon. Fabri, Epist.* LII, p. 251).

On connaît la place très large que donne le Pontifical à l'invocation du Saint-Esprit dans les cérémonies liturgiques de la consécration des diacres, des prêtres et des évêques. C'est que, nous l'avons souligné, le fidèle qui reçoit dans l'Eglise, comme membre de la hiérarchie d'ordre ou de juridiction, une fonction officielle d'apôtre, ne peut recevoir que de cette source divine les dons spirituels qui rendront efficace son ministère. Mais tous les fidèles du Christ, comme membres de son Corps, ont à vivre eux aussi de l'Esprit Saint. Sans doute n'est-il pas nécessaire d'avoir une vue claire de son action pour en recevoir les effets; cependant notre vie spirituelle ne peut que gagner beaucoup dans une conscience plus nette de l'œuvre du Saint-Esprit en nous : puissent ces réflexions aider tous les chrétiens soucieux d'une authentique vie chrétienne.

Vals près Le Puy. A. SOLIGNAC, S. J.

Reine de l'univers

Depuis de nombreux siècles, la piété chrétienne a décerné à Marie le titre de Reine. Elle reconnaît en Marie une excellence de dignité qui dépasse toutes les créatures et un pouvoir qui domine l'univers. Cependant il n'est pas facile de déterminer exactement la signification de cette royauté. Quel genre d'autorité donne-t-elle à Marie et quel rapport a-t-elle avec la royauté du Christ? En affirmant solennellement la royauté de la Vierge, l'encyclique « Ad Coeli Reginam » en a éclairé à la fois le fondement et le sens, et elle a indiqué l'orientation dans laquelle cette royauté doit être comprise.

Il importe d'abord de noter que l'appellation de Reine attribuée à Marie n'est pas une hyperbole, due simplement à la ferveur de la dévotion. L'encyclique met en garde les théologiens et les prédicateurs contre la déviation qui consisterait à se prévaloir, dans les questions qui touchent à la Vierge Marie, d'opinions privées de fondement, d'expressions exagérées qui dépassent les limites du vrai. Et elle applique elle-même le principe qu'elle énonce, en prenant soin de bien montrer la justification profonde de ce qu'elle affirme sur la royauté de Marie. D'autre part, elle veut qu'on évite la mentalité opposée, celle d'une défiance qui conduirait à d'excessives restrictions dans l'appréciation de la dignité de la Mère de Dieu. Elle met donc en valeur les assertions de la tradition sur l'excellence royale de Marie, sans vouloir en exagérer la portée mais aussi sans en négliger ni en réduire le contenu, riche et suggestif.

Fondement de la royauté.

Des témoignages les plus anciens des Pères de l'Eglise et de la liturgie apparaît la raison primordiale de la royauté attribuée à Marie : sa maternité divine. Marie est reine parce qu'elle est la mère du Roi. C'est dans l'Ecriture elle-même que les auteurs des premiers siècles ont trouvé le fondement de la royauté de la Vierge. L'Ange Gabriel n'avait-il pas déclaré que l'enfant serait appelé le Fils du Très-Haut, et que le Seigneur Dieu lui donnerait le trône de David son père, qu'il règnerait à jamais sur la maison de Jacob et que ce règne n'aurait pas de fin? Par ces termes, Jésus était désigné comme celui qui serait à la tête du royaume messianique. Or il est normal que la mère de ce Roi et Messie soit appelée reine. Suggérée par le récit de l'Annonciation, l'appellation de Reine résulte également du salut adressé par Elisabeth à la Vierge : « Mère de mon Seigneur ». Dans une homélie attribuée à Origène, le passage de la royauté du Christ

à celle de Marie est marqué de manière vive et heureuse : « *tu Mater Domini mei; tu mea Domina* ». Elisabeth en effet veut exprimer ce sentiment : « Pourquoi donc me saluez-vous la première? Suis-je celle qui enfante le Sauveur? C'est moi qui aurais dû venir à vous, car vous êtes bénie au-dessus de toutes les femmes, vous la mère de mon Seigneur, vous ma Souveraine [1] ».

Ce passage de la royauté du Christ à la royauté de Marie montre comment le titre de Souveraine décerné à la Vierge se trouvait implicitement dans le texte inspiré. Certes, comme d'autres vérités concernant la Vierge, cette royauté ne sera explicitement dégagée par la tradition qu'après une période assez longue; on peut dire que la croyance explicite en la royauté de Marie s'est établie à partir du cinquième siècle [2]. Mais l'Ecriture recélait déjà le principe de ce développement de la doctrine : en présentant Marie comme mère du Roi, elle incitait les commentateurs à lui reconnaître la qualité de reine.

Bien plus, ce Roi n'était pas seulement le Messie; il était Dieu. Et la proclamation, par le concile d'Ephèse, du titre de « Mère de Dieu », favorisa l'affirmation de la royauté de la Vierge, et contribua à donner à cette royauté un sens plus absolu. Mère du Créateur, comment Marie ne serait-elle pas la reine de toute la création? C'est ce que déclarait saint Jean Damascène : « Elle est vraiment devenue la souveraine de toutes les créatures lorsqu'elle est devenue mère du Créateur [3] ».

Cependant l'encyclique souligne avec une insistance toute particulière un autre fondement de la royauté de Marie : son rôle dans notre rédemption. Car le Christ n'est pas seulement roi de l'univers en vertu de sa divinité et de sa qualité de créateur, mais encore en vertu de la rédemption qu'il a opérée. Par la rédemption en effet, il a acquis le genre humain; il l'a acheté au prix de son sang et par là il a obtenu un pouvoir royal sur tous les hommes. La royauté de Marie, qui se modèle sur celle du Christ, s'appuie sur la mission effectuée par la Vierge dans le rachat de l'humanité.

L'encyclique prend soin de décrire cette mission, et ce développement suscitera d'autant plus d'attention qu'il touche à un sujet discuté en théologie : la collaboration de Marie à la rédemption. Marie a-t-elle collaboré directement à la rédemption objective, c'est-à-dire à l'œuvre rédemptrice du Calvaire? A-t-elle été associée au Christ dans la satisfaction offerte au Père et dans l'acquisition du salut à l'humanité? On sait que certains théologiens voient des difficultés à admet-

1. *Fragmenta Origenis,* ex *Macarii Chrysocephali Orationibus in Lucam, P.G.,* XIII, 1902 D.

2. H. Barré, *La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles,* dans *Recherches de science religieuse,* XXIX, 1939, p. 145. Il faut cependant ajouter que l'on trouve des indices de cette Royauté avant le V[e] siècle. Cfr A. Luis, *La realeza de Maria,* Madrid, 1942, p. 34 s.

3. *De fide orthodoxa,* IV, 14; *P.G.,* XCIV, 1157.

tre une telle doctrine et préfèrent s'en tenir à l'affirmation que Marie collabore à la distribution des grâces, à l'application actuelle de la rédemption aux hommes, sans avoir coopéré à l'acquisition du salut, si ce n'est en donnant au monde le Sauveur.

L'encyclique n'a pas l'intention de trancher le débat : ce n'est pas son objectif. Néanmoins il faut reconnaître qu'elle va nettement dans le sens d'une coopération directe de Marie à la rédemption objective, et qu'elle accentue la tendance déjà manifestée par des documents pontificaux antérieurs à prôner la corédemption. La chose est d'autant plus remarquable qu'on aurait pu concevoir une proclamation de la royauté de Marie sans affirmation de la corédemption. On aurait pu fournir une explication suffisante de cette royauté en indiquant le rôle exercé actuellement par Marie dans la distribution des grâces, car son intervention universelle dans l'application de la rédemption révèle son immense pouvoir et constitue l'exercice de sa royauté. Mais l'encyclique veut expressément recourir au rôle joué par Marie dans le drame rédempteur lui-même, et avant de parler de l'exercice de la royauté, elle désire montrer comment cette royauté a été acquise. Elle veut donner de la royauté de Marie une justification exhaustive, en dégager le motif le plus fondamental.

« Dans l'accomplissement de cette œuvre de rédemption, dit-elle, la Bienheureuse Vierge Marie fut à coup sûr intimement associée au Christ ». L'encyclique rappelle le texte liturgique, si éloquent dans sa simplicité : « Stabat Sancta Maria Coeli Regina et mundi Domina iuxta Crucem Domini Nostri Jesu Christi dolorosa »; puis elle cite, pour illustrer cette vérité, deux auteurs qui déduisent la royauté de Marie de sa collaboration unique à la rédemption. Eadmer de Cantorbéry († 1124), disciple de S. Anselme, fut le premier à parler du mérite rédempteur de Marie, et c'est le passage où il en parle qui est repris dans l'encyclique : « De même que Dieu, en créant toutes choses par sa puissance, est le Père et le Souverain de toutes choses, la Bienheureuse Marie, en réparant toutes choses par ses mérites, est la Mère et la Souveraine de toutes choses; car Dieu est Souverain de tout, en constituant par son propre commandement chaque chose dans sa nature, et Marie est Souveraine des choses, en restaurant chacune à sa dignité originelle par la grâce qu'elle a méritée [4] ». En réalité, la pensée d'Eadmer, telle qu'elle résulte des considérations qui encadrent ce passage, n'est pas d'attribuer à Marie un mérite corédempteur au sens où l'entend la théologie actuelle : pour lui le mérite de la Vierge a consisté à donner naissance au Sauveur. Eadmer ne vise pas une coopération directe à l'œuvre rédemptrice, mais seulement la coopération indirecte que Marie a prêtée par sa maternité divine. C'est à la génération du Rédempteur, et non à l'union avec ses souf-

4. *De excellentia Virginis Mariae*, c. II, *P.L.*, CLIX, 578 AB.

frances du Calvaire, qu'il fait allusion [5]. Cependant l'encyclique, en isolant ce texte et en l'introduisant dans sa propre perspective, qui est celle du Stabat, de l'association de Marie au sacrifice de la croix, semble lui attribuer le sens qu'il aurait s'il avait été écrit par un théologien contemporain. Si le texte n'exprimait pas la corédemption dans la pensée d'Eadmer, il l'exprime dans la pensée de l'auteur de l'encyclique, et c'est cette dernière pensée qui est décisive. Envisagée dans l'esprit de l'encyclique, le texte a même une valeur très forte, car il présente Marie comme restauratrice de l'univers et comme celle qui nous a mérité la grâce du salut [6].

Le texte de Suarez, qui fait suite à celui d'Eadmer pour le justifier et l'expliquer, considère expressément la participation de Marie au sacrifice du Calvaire : « Comme le Christ, du fait qu'il nous a rachetés, est à un titre spécial notre Seigneur et notre Roi, de même en va-t-il de la Bienheureuse Vierge, en raison de la façon singulière dont elle a concouru à notre rédemption ; elle y a concouru en fournissant sa substance, en offrant volontairement son Fils pour nous, en désirant, demandant, procurant d'une manière unique notre salut [7] ». Suarez insiste sur le caractère singulier, unique, de la collaboration de Marie à la rédemption ; il souligne l'intimité de cette coopération en vertu de laquelle Marie a offert le sacrifice de son Fils ; il attribue à la Vierge l'intention délibérée de faire cette offrande pour notre salut et il affirme l'efficacité de cette démarche : ce que Marie a désiré et demandé pour nous, elle nous l'a procuré. Cette doctrine énonce un concours direct à la rédemption objective : Marie a partagé la mission rédemptrice du Christ en offrant la victime et en nous acquérant le salut. Suarez ne manque pas du reste de préciser que cette participation de la Vierge laisse intact le principe de la médiation unique du Christ : seul le Sauveur est parfait médiateur entre Dieu et les hommes [8].

L'encyclique reprend alors dans un raisonnement capital les consi-

---

5. Le P. Carol s'est demandé si le texte d'Eadmer ne comportait vraiment aucune insinuation d'une collaboration plus directe à la rédemption (*De Corredemptione Beatae Virginis Mariae,* Vatican, 1950, p. 154). Mais l'ensemble du contexte et la doctrine générale d'Eadmer n'en offrent aucune indication, et le P. Dillenschneider a correctement interprété Eadmer en excluant chez lui l'idée de corédemption (*Marie au service de notre Rédemption,* Haguenau, 1947, p. 259).

6. Il va sans dire que Marie a dû préalablement bénéficier des mérites rédempteurs du Christ avant de pouvoir collaborer à la rédemption, car elle est rachetée avant d'être corédemptrice, et qu'en outre son mérite demeure secondaire et dépendant vis-à-vis de celui du Christ. N'ayant reçu de capacité de mériter qu'en vertu des mérites du Sauveur, Marie est médiatrice en raison de la médiation de son fils, de telle sorte que seul le Christ est médiateur complet et universel entre Dieu et les hommes.

7. *De Verbo Incarnato,* q. 38, a. 4, disp. 22, sect. 2, a. 4, éd. Vivès, XIX, 327.

8. *Ibid.,* disp. 23, sect. 1, n. 4, éd. Vivès, XIX, 331 : « esse mediatorem Dei ac hominum proprie ac perfecte solius est Christi ».

dérations fournies par la liturgie, Eadmer et Suarez. La base de l'argumentation est que « dans l'acquisition du salut spirituel, Marie a été associée, en vertu du bon plaisir divin, à Jésus-Christ, principe de ce salut lui-même ». Elle y a été associée « d'une façon semblable à celle dont Eve avait été associée à Adam, principe de mort ». C'est pourquoi l'œuvre de notre salut s'est accomplie par une certaine « récapitulation », selon le mot de saint Irénée, c'est-à-dire par un recommencement à partir des mêmes principes, mais agissant en sens contraire : « De même, dit l'évêque de Lyon, que le genre humain avait été assujetti à la mort par une vierge, il est sauvé par une vierge [9] ». Eve avait été associée à Adam et nous avait valu notre perte : Marie lui répond, associée au Christ pour nous valoir notre salut. Cette « récapitulation » fait admirer le plan divin, qui triomphe avec le concours de la femme dans ce qui avait été détruit avec son concours : Dieu se sert de l'arme dont Satan avait usé pour remporter la victoire.

A propos de la « récapitulation », nous devons faire une remarque analogue à celle qui avait été faite pour Eadmer. Chez saint Irénée, la doctrine de la récapitulation ne paraît pas inclure au sens strict un concours direct à la rédemption objective. Le saint évêque de Lyon met d'une part en contraste l'obéissance du Christ avec la révolte d'Adam, et d'autre part l'obéissance de Marie avec la transgression d'Eve. Mais l'obéissance de Marie, à la différence de l'obéissance du Christ, n'est pas considérée directement sur le plan de la rédemption; elle porte sur l'Incarnation. Le Christ s'est montré obéissant à la croix, tandis que Marie le fut au moment de l'Annonciation, lorsqu'elle accepta la proposition de l'ange [10]. Certes, cette obéissance fait de la Vierge la « cause du salut »; elle a un effet rédempteur, mais elle atteint cet effet par l'Incarnation et non pas immédiatement par une participation à la passion. Saint Irénée ne se trouvait donc pas encore dans la perspective de la théologie actuelle de la corédemption. Il faut ajouter toutefois que sa doctrine s'offrait pour ainsi dire spontanément à cette perspective, car le consentement de Marie au sacrifice du Calvaire se situe dans le prolongement de l'assentiment donné aux paroles de l'ange. Le « fiat » de la Vierge au pied de la croix actue pleinement le « fiat » premier et définitif de l'Annonciation.

---

9. *Adversus Haereses,* V, 19, 1; *P.G.,* VII, 1175 B.

10. « Quemadmodum enim illa (Eva) per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, praevaricata verbum eius; ita et haec per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens eius verbo » (*Adv. Haer.,* V, 19, 1; *P.G.,* VII, 1175). On sait que Mgr Lebon avait prétendu trouver dans saint Irénée la doctrine de la coopération immédiate à la rédemption objective (*Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale,* dans *Ephem. Theol. Lovan.,* XVI, 1939, p. 655 s.). Cette interprétation a soulevé beaucoup d'opposition, opposition parfois excessive comme la thèse qu'elle attaquait. Le P. Dillenschneider (*op. cit.,* p. 276 s.) montre bien, avec les nuances requises, que saint Irénée ne parle pas de la participation de Marie à l'œuvre de rédemption accomplie au Calvaire.

S'il fallait prendre la « récapitulation » au sens de saint Irénée, on n'aurait donc pas encore la doctrine de la coopération directe de Marie au sacrifice rédempteur. Mais en répétant les termes du saint évêque sur le genre humain soumis à la mort par une vierge et sauvé par une vierge, l'encyclique lui donne une signification plus plénière. Elle entend en effet cette intervention de Marie de son association au sacrifice, et elle emploie une expression vigoureuse pour caractériser cette association : Marie fut associée au principe du salut. C'est marquer qu'il s'agit d'une coopération à la rédemption objective, au principe de l'acquisition et non pas seulement à l'application du salut acquis. C'est à la source même de la rédemption que se trouve la Vierge, comme Eve s'était trouvée avec Adam à la source de l'infection du péché, associée au principe de mort. Dans cette affirmation de l'encyclique, on reconnaît l'argument habituellement invoqué en faveur de la corédemption, le grand principe de l'association du Christ et de Marie, nouvel Adam et nouvelle Eve.

Cette association, l'encyclique la met en rapport avec la maternité divine, en reprenant une assertion de Pie XI : Marie a été choisie mère du Christ « afin de devenir l'associée de la rédemption du genre humain [11] ». L'association dans la rédemption constitue donc le but même de la promotion de Marie à la maternité divine. Et ce but a été atteint, de la manière dont l'affirme un passage de l'encyclique sur le Corps Mystique, passage qui avait été particulièrement remarqué parce qu'il énonçait un concours direct de Marie à la rédemption objective. C'est justement ce passage que la nouvelle encyclique reproduit, montrant ainsi la continuité de la doctrine professée par le Souverain Pontife. Marie « fut celle qui, exempte de toute tache, personnelle ou héréditaire, et toujours très étroitement unie à son Fils, l'a offert sur le Golgotha au Père éternel, avec l'holocauste de ses droits maternels et de son amour maternel, pareille à une nouvelle Eve, pour tous les fils d'Adam infectés par sa lamentable chute [12] ». Texte fort suggestif, car il insinue que l'Immaculée Conception et la sainteté de Marie étaient destinées à la rendre apte à faire au Calvaire une offrande agréable au Père éternel. Cette offrande, Marie l'a accomplie en étroite union avec le Christ : c'était le Christ lui-même qui était offert par sa mère, et Marie sacrifiait par là son amour maternel et son droit maternel, c'est-à-dire le cri légitime de son affection qui aurait réclamé de pouvoir sauver son enfant de la mort. On voit dès lors que ce sacrifice était un sacrifice personnel de la part de Marie, mais qu'il prenait toute sa substance dans le sacri-

11. Epist. *Auspicatus profecto, A.A.S.*, XXV, 1933, p. 80.

12. *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 247. Le commentateur autorisé de l'encyclique, le P. Tromp, note que ces mots visent la collaboration de Marie à la rédemption objective, tandis qu'ailleurs est indiquée la collaboration à la rédemption subjective : cfr *Periodica de re morali*, XXXII, 1943, p. 401.

fice de Jésus et consistait à s'y unir. Et l'union se vérifiait encore dans l'intention qui animait Marie : le salut du genre humain, la libération des âmes souillées par le péché. L'association de la mère avec le Fils était complète.

Une fois cette vérité rappelée, vient la conclusion : puisque le Christ est roi non seulement à titre de Fils de Dieu mais en sa qualité de rédempteur, Marie est reine non seulement parce qu'elle est mère de Dieu mais parce qu'elle fut associée au rédempteur comme une nouvelle Eve au nouvel Adam. Comme telle, elle a remporté avec le Christ la victoire sur les ennemis de l'humanité; avec lui, elle a reconquis les hommes asservis au démon. Marie est reine par droit de conquête, d'une manière analogue au Messie et en sa compagnie. Sa royauté résulte donc de la corédemption, non moins que de la maternité divine.

Ces deux fondements de la royauté de Marie sont-ils irréductibles l'un à l'autre? L'encyclique ne traite pas expressément ce problème, mais elle nous fournit une orientation pour le résoudre. Lorsqu'elle affirme que Marie fut instituée par Dieu mère du Christ afin de devenir l'associée de la rédemption du genre humain, elle nous invite à considérer la maternité divine elle-même dans la perspective de la corédemption. La royauté que Marie possédait déjà par sa maternité était essentiellement destinée à s'achever en une royauté plus complète : l'aboutissement c'était la royauté de la corédemptrice. De ce point de vue d'ailleurs, la royauté de Marie est parallèle à celle du Christ. La royauté absolue que le Christ détenait en vertu de sa divinité avait pour but de le faire parvenir à la royauté sur l'humanité rachetée : l'Incarnation s'était effectuée en vue de la rédemption, et la royauté du Fils de Dieu incarné était foncièrement orientée vers la royauté du Rédempteur. C'est dans la rédemption que se réalise la royauté totale du Christ; de même celle de Marie. Reine, la Vierge ne le serait dans un sens plénier que lorsqu'elle aurait consommé la lutte avec le serpent, annoncée par Dieu après la chute originelle, et que dans cette lutte elle aurait triomphé avec son Fils. Dans ce triomphe, elle serait la nouvelle Eve, tenant ce pouvoir suprême que la première femme avait envié; elle serait la reine opposée par Dieu à l'esclave de jadis.

En reconnaissant dans la victoire de la rédemption l'instauration de la véritable et complète royauté de Marie, nous revenons à la perspective ouverte par l'Ecriture. L'ange Gabriel avait annoncé le but de la maternité qu'il offrait à Marie : son enfant recevrait le pouvoir royal. Il s'agissait du trône messianique, et le Christ l'a obtenu par son œuvre rédemptrice; c'est à la suite des souffrances du Calvaire qu'il a établi un règne qui n'aurait pas de fin. Voilà la royauté qui constituait le but suprême du plan divin. C'est de cette royauté que parlait saint Paul lorsqu'il déclarait que le Christ s'était

humilié en se faisant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix; que pour ce motif le Père l'avait surélevé et lui avait donné un titre supérieur à tous les autres, tel qu'au nom de Jésus tout genou devait fléchir au ciel, sur terre et dans les enfers [13]. Le Christ avait donc acquis le pouvoir suprême sur l'univers à la suite de l'anéantissement de son sacrifice. D'une façon analogue, Marie est devenue reine du monde en raison du dépouillement total auquel elle a consenti en faisant l'offrande de son Fils crucifié. Elle a uni son obéissance à celle de Jésus et elle a été associée à sa royauté.

Vue sous cet angle, la royauté de Marie apparaît à la fois plus impressionnante et plus touchante. Plus impressionnante, car la dignité suprême à laquelle est parvenue la Vierge est le fruit de l'humiliation de son honneur de mère dans la passion. Plus touchante, puisque cette royauté a été payée d'un grand prix, par une terrible épreuve. La grandeur de la souveraineté de Marie a résulté de l'immensité de sa souffrance, du martyre de son cœur maternel. Sous le titre de reine qui est décerné à la Vierge, se cache donc le drame de la mère de Dieu qui avait accepté de perdre son fils; ce titre exprime la valeur de son sacrifice.

Nature de la royauté.

Après la déclaration du fondement de la royauté de Marie, viennent des éclaircissements sur sa nature. L'encyclique fait à ce sujet une remarque préalable. Au sens propre et absolu, seul le Christ est Roi, en sa qualité d'Homme-Dieu. La royauté de Marie doit donc être conçue d'une manière analogique et limitée. Marie ne possède pas le pouvoir infini et absolu qui n'appartient qu'à Dieu seul; si haut que la place sa maternité divine, elle demeure incomparablement inférieure à la dignité de Dieu même. Il ne s'agira donc jamais d'attribuer à la Vierge une royauté qui la mettrait au niveau de la royauté du Christ.

Une fois ce principe rappelé, comment caractériser la royauté de Marie? On peut comprendre cette royauté de deux manières : comme une excellence qui confère à la Vierge une primauté d'honneur sur toutes les créatures ou comme un pouvoir exerçant réellement son influence sur l'humanité. L'encyclique reconnaît à Marie ces deux aspects de la royauté. Le premier, la dignité royale, lui convient en raison de sa maternité divine et de tous les privilèges de grâce et de sainteté qui lui ont été accordés en vue de cette maternité. Le second, le pouvoir sur l'humanité, résulte plus précisément du rôle joué par Marie dans la rédemption. Ces deux aspects de la nature de la souveraineté de la Vierge correspondent donc à son double fondement, maternité divine et corédemption.

13. *Phil.*, II, 8-11.

D'abord la royauté de Marie signifie une dignité qui surpasse celle de tous les êtres créés. Saint Jean Damascène assure que la dignité de Marie les dépasse sans mesure [14], et saint Germain de Constantinople précise que l'excellence de la Vierge la place au-dessus des anges [15]. Cette vérité, proclamée par les docteurs de l'Eglise, est d'ailleurs reconnue dans la liturgie, puisque les litanies de Lorette se plaisent à invoquer Marie comme Reine des Anges, et comme Reine de toutes les catégories de chrétiens, de tous les types de sainteté.

La dignité suprême de la sainteté de Marie est mise en relief par le privilège unique de l'Immaculée Conception. Par ce privilège, qui la gardait intacte de toute faute, et par la préservation spéciale qui a accompagné durant toute son existence terrestre la personne de la Vierge, de manière à lui assurer une intégrale pureté, le sommet de la perfection a pu être atteint dans cette âme. Dieu a vraiment réalisé en Marie l'idéal de la sainteté. En raison de leur état de pécheurs, les autres chrétiens ne parviennent jamais à la plénitude de cet idéal, et il demeure toujours une immense différence entre leur degré de sainteté et la perfection. En Marie, la réalité a constamment coïncidé avec la perfection idéale ; la grâce divine s'est intégralement emparée de la Vierge, et Dieu a toujours obtenu d'elle ce qu'il en espérait. Elle est la créature telle que Dieu la voulait, et l'on ne pourrait en rêver une plus belle et plus parfaite, parce que Dieu a accompli en Marie son chef-d'œuvre.

Cette sainteté de Marie montre proprement qu'elle dépasse tous les êtres humains. Mais pourquoi la supériorité se vérifie-t-elle aussi à l'égard des anges? Les bons anges n'ont jamais connu de péché, et de plus ils possèdent une nature d'un rang plus élevé, entièrement spirituelle. En quoi leur dignité le cède-t-elle à celle de Marie? L'encyclique ne s'attarde pas à justifier ce point, mais la réponse est aisée. La sainteté réside dans l'union à Dieu : plus un être est uni à Dieu, plus il est élevé dans l'ordre de la grâce. Or Marie, en qualité de Mère de Dieu, a été unie à Dieu plus qu'aucune autre créature et plus que les anges eux-mêmes. La grâce qui a préparé et accompagné sa maternité divine l'a introduite dans l'intimité la plus étroite avec Dieu, intimité plus parfaite que celle dont jouissent les anges parce que c'est l'intimité unique d'une mère avec son fils. Etablie par là à un niveau de grâce ineffablement supérieur à celui des anges, Marie n'est pas seulement la reine de l'humanité, mais la reine de l'ensemble de la création.

Outre cette excellence de dignité, la royauté de la Vierge comporte un pouvoir réel sur les hommes. Ce n'est donc pas une royauté qui se cantonnerait dans la sphère des honneurs et se bornerait à susciter

14. *Homilia I in Dormitionem, P.G.*, XCVI, 715 A.
15. *Homilia II in Dormitionem, P.G.*, XCVIII, 354 B.

des louanges. Elle a un caractère fonctionnel : elle agit dans le monde et y exerce une influence. Marie participe au pouvoir que le Rédempteur s'est acquis sur l'humanité, et avec lui elle intervient efficacement dans les destinées humaines. C'est en effet par Marie que le Christ veut distribuer aux hommes les fruits de la rédemption, leur faire parvenir sa grâce et transformer leurs esprits et leurs volontés.

A ce propos, l'encyclique reprend les paroles de Pie IX, dans la Bulle *Ineffabilis Deus,* sur la sollicitude universelle de Marie à l'égard des hommes et sur le pouvoir irrésistible par lequel elle obtient de Dieu tout ce qu'elle lui demande : « Nous portant une affection maternelle et prenant en main les intérêts de notre salut, elle étend à tout le genre humain sa sollicitude. Etablie par le Seigneur Reine du ciel et de la terre, élevée au-dessus de tous les chœurs des Anges et de toutes les hiérarchies célestes des saints, siégeant à la droite de son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, elle obtient avec très grande assurance ce qu'elle demande par ses prières maternelles ; ce qu'elle cherche, elle le trouve et ne peut le manquer [16] ». Pouvoir presque incommensurable, ajoute le Pape Léon XIII ; pouvoir qu'elle exerce « comme par droit maternel », selon l'expression de S. Pie X [17].

La royauté de Marie rejoint ainsi d'autres vérités très fermement établies dans la tradition et très chères à la piété chrétienne : la médiation universelle de Marie dans la distribution des grâces et sa maternité spirituelle à l'égard de tous les hommes, Marie est médiatrice de toutes les grâces : c'est dire que tous les bienfaits accordés par Dieu aux hommes en raison des mérites rédempteurs du Christ passent par les mains de Marie. Elle reçoit donc tous les fruits de la rédemption pour nous les donner. Pouvoir immense que celui d'intervenir ainsi dans tous les dons faits par Dieu aux hommes, mais pouvoir qui résulte du rôle de Marie dans le sacrifice rédempteur. La Vierge avait été associée à l'acquisition de la grâce par sa compassion au Calvaire ; elle avait mérité par sa participation aux souffrances du Christ une participation à son triomphe. Elle partage donc avec le Christ, tout en demeurant subordonnée à lui, le pouvoir d'appliquer aux hommes la grâce obtenue pour eux, le pouvoir vraiment royal d'agir efficacement sur les âmes.

On peut considérer dans la médiation de Marie cette vérité si consolante que la Vierge obtient infailliblement de Dieu tout ce qu'elle lui demande, et que par conséquent les prières que nous adressons à Marie en vue de recevoir un bienfait divin sont plus volontiers exaucées. Mais la royauté de la Vierge nous invite à envisager surtout cette médiation comme l'exercice d'un pouvoir suprême, en dépendance de la puissance salvatrice du Christ. Marie n'a pas seule-

16. *Acta Pii IX,* I, p. 598.
17. *A.S.S.,* XXVIII, 1895-1896, p. 130 ; *A.S.S.,* XXXVI, 1903-1904, p. 455.

ment pour mission de nous valoir une série de grâces particulières; elle se préoccupe de toute notre destinée, qu'elle s'efforce de guider [18], et elle prend soin de faire marcher l'humanité entière vers le salut et la sainteté. A ce titre, elle possède une véritable autorité sur le genre humain et sur la vie de chaque homme, autorité qu'elle n'exerce d'ailleurs que pour instaurer effectivement en ce monde le royaume de son Fils. En lui confiant un rôle d'intervention perpétuelle dans la distribution des grâces, le Christ a conféré à sa mère ce pouvoir d'influer sur toute l'orientation des existences humaines et sur tout le développement du plan de salut.

Les vérités de la médiation universelle et de la royauté de Marie s'éclairent donc mutuellement. La médiation nous fait comprendre que la royauté de la Vierge a pour fonction de nous distribuer les fruits de la rédemption; la royauté nous aide à mieux voir comment la médiation consiste pour Marie à influer sur la marche d'ensemble de toute l'humanité vers le salut. Le pouvoir royal de la médiation signifie que notre destinée, celle de l'univers et de chaque homme, a été remise dans les mains de Marie.

D'autre part, ce pouvoir royal est un pouvoir maternel. De soi, la dignité royale et l'autorité royale pourraient suggérer une froide raideur ou une volonté impérieuse de commandement. L'encyclique au contraire fait coïncider l'exercice de la royauté de Marie avec la manifestation de son amour maternel pour les hommes, ce qui confère à cette royauté un attrait supérieur. Une puissance immense peut effrayer l'homme; mais lorsque cette puissance est celle d'une mère, elle ne saurait inspirer que confiance et joie. Le Christ avait attiré les hommes et les attire encore par la suavité du joug qu'il leur impose, par la légèreté de fardeau qu'il met sur les épaules : c'est la douceur et l'humilité de son cœur qui rendent son autorité facile à accepter. Marie témoigne à sa manière de la suavité du pouvoir du Christ : sa royauté attire les hommes parce que sa puissance est entièrement dirigée par sa sollicitude de mère.

Si la Vierge a reçu de Dieu un pouvoir aussi étendu, c'est afin que son amour maternel puisse d'autant mieux réaliser ses visées. Dans toute l'action qu'elle exerce sur la vie individuelle des chrétiens et sur la diffusion de la grâce dans l'univers, Marie poursuit un seul but : le bien de ceux qu'elle a reçus comme enfants. Son pouvoir royal, elle l'exerce avec la délicatesse et la patience d'une mère, avec un cœur essentiellement miséricordieux. Et si la piété chrétienne se plaît à honorer Marie comme mère de miséricorde, si l'expérience confirme les merveilles opérées dans l'âme des pécheurs par l'intervention de Marie, c'est que cette miséricorde est vraiment royale et

18. « Guide-nous vers le port tranquille de la divine volonté, et rends-nous dignes de la félicité future » (S. Jean Damascène, *Homilia I in Dormitionem, P.G.*, XCVI, 721 B).

que Dieu a mis au service de l'amour maternel de la Vierge l'immensité de sa toute-puissance.

La royauté de Marie se présente donc comme la consécration de son autorité maternelle sur le genre humain; elle est le symbole et le témoignage que Dieu a voulu faire de l'amour la force déterminante de tout le plan du salut. En soumettant l'humanité au pouvoir de Marie, il l'a en réalité soumise à l'amour le plus bienveillant.

La royauté de Marie dans la vie du chrétien.

L'encyclique souhaite vivement que les chrétiens tirent des conséquences pratiques de la proclamation de la royauté de Marie. La première leçon qui s'en dégage est une leçon de confiance. S'il s'était agi de proclamer une royauté de l'ordre terrestre et politique, la première leçon aurait été une leçon de stricte obéissance et d'exécution intégrale de tous les ordres édictés. Mais comme la royauté de Marie est un triomphe de l'amour, c'est d'abord la confiance qu'elle suscite et réclame. « Que tous fassent en sorte de s'approcher, avec plus de confiance maintenant qu'auparavant, du trône de miséricorde et de grâce de notre Reine et Mère pour lui demander le secours dans l'adversité, la lumière dans les ténèbres, la consolation dans la tristesse et les pleurs ». La royauté de la Vierge doit donc être pour le chrétien un encouragement et un réconfort.

Tout en étant d'abord un message qui met davantage en lumière le pouvoir d'un amour maternel, la proclamation de cette royauté en éclaire aussi les exigences. Elle impose au chrétien d'honorer plus profondément celle qui est sa Reine, et de l'honorer surtout par une vie qui imite, dans la mesure du possible, les vertus de Marie. Pour se soumettre vraiment au pouvoir de Marie, il faut se séparer de tout ce qui est péché. « Ce qui importe surtout, c'est que tous s'efforcent de s'arracher à l'esclavage du péché », déclare l'encyclique. On songe à la parole de saint Paul rappelant aux Colossiens la reconnaissance due au Père céleste « qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres, et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé [19] ». C'est de même en étant libérés de l'esclavage du péché que les chrétiens sont vraiment transférés sous le pouvoir royal de Marie. La royauté de la Vierge réclame de chacun la douceur, la justice, la chasteté, l'amour fraternel ainsi que l'amour social et le respect des droits des pauvres.

Après avoir énuméré ces exigences, l'encyclique confie solennellement à la Reine du monde deux préoccupations capitales de l'Eglise, préoccupations qui sont de tous les temps mais qui à notre époque se font sentir de façon plus aiguë : les persécutions auxquelles l'Eglise est soumise en certains pays, et la paix des peuples. Si la royauté de Marie n'est pas un vain mot, le sort des chrétientés actuellement

19. *Col.*, I, 13.

persécutées appartient à son domaine, et les souffrances des chrétiens privés de la liberté de pratiquer leur culte émeuvent spécialement celle qui est à la fois leur Reine et leur mère. Aussi l'encyclique invoque-t-elle pour eux « la puissante Souveraine des choses et des temps, qui de son pied virginal sait apaiser les violences ».

Quant à la paix du monde, n'est-elle pas particulièrement remise au pouvoir de Marie, du fait que l'amour maternel vise à la concorde des enfants? La Vierge a pour mission de faire régner la bonne entente dans cette humanité qu'elle regarde comme une grande famille. L'art de son affection maternelle et l'exercice de sa puissance royale tendent au maintien d'une paix toujours menacée, et poursuivent ce but en favorisant l'accomplissement de la volonté divine, car c'est là, dit l'encyclique, la condition d'une paix bien ordonnée.

Royauté de Marie et royauté du Christ.

Telle qu'elle est proclamée et expliquée par l'encyclique, la royauté de Marie ne diminue en aucune manière le caractère absolu de la royauté du Christ. Au contraire elle met davantage en lumière la souveraineté du Rédempteur. On ne pourrait donc prétendre que les honneurs rendus à la Reine de l'univers sont autant d'hommages qui reviendraient de droit au Christ et qui lui seraient indûment enlevés. Par sa royauté, Marie ne devient pas la concurrente de son Fils, au service duquel elle demeure.

D'abord, la dignité de son titre royal résulte pour Marie de sa maternité divine; c'est la divinité de Jésus qui élève sa mère à un rang supérieur à toutes les créatures. C'est donc le Christ qui confère à Marie l'excellence de sa royauté, et la royauté de la mère prend toute sa substance et sa hauteur dans la royauté du Verbe incarné. Marie a pour mission de mieux manifester cette royauté de son Fils. Et en particulier ce qu'elle manifeste spécialement, c'est que cette royauté du Christ est celle d'un homme véritable, d'un homme qui a une mère. C'est un homme qui détient le pouvoir souverain sur l'humanité, et la royauté de Marie souligne l'humble et authentique nature humaine de ce Roi. Elle montre en Jésus un Roi de chez nous, appartenant à notre race.

En outre, le pouvoir exercé par Marie sur les hommes au nom de sa royauté a sa source ultime dans les mérites du Christ. Car ce sont les mérites de Jésus qui ont valu à Marie les grâces de sainteté dont elle a été dotée pour accomplir sa mission corédemptrice, remporter avec son Fils un triomphe royal sur les ennemis de Dieu et obtenir un pouvoir royal sur l'humanité. C'est donc le Christ qui constitue le fondement dernier de tout ce que Marie a pu acquérir par ses propres mérites.

De plus, le pouvoir de Marie sur l'humanité, qui s'exerce par sa

médiation universelle et par sa sollicitude maternelle, a pour seul objectif de faire avancer le royaume du Christ et d'y faire entrer pleinement le genre humain. La royauté de Marie n'est pas un but; c'est un moyen d'accroître la royauté du Rédempteur. Marie ne retient pas dans ses mains ce qu'elle possède et ce qu'elle conquiert; elle livre tout aux mains de son Fils. Sa royauté s'ordonne entièrement à celle du Christ. Et si l'on demande alors pourquoi cette seconde royauté après la première, il faut répondre que la royauté du Christ aurait pu suffire si Dieu l'avait voulu. Mais Dieu a institué la royauté de Marie pour renforcer la royauté de Jésus, pour y attirer plus puissamment les âmes et pour leur manifester davantage l'amour indulgent et bienveillant qui préside au nouveau règne. C'est en effet l'amour maternel qui est le plus apte à faire comprendre aux hommes l'amour paternel de Dieu, et c'est lui qui les attire avec le plus de séduction au Sauveur.

La royauté maternelle de Marie est si puissante dans son attrait que depuis de nombreux siècles des chrétiens s'y sont entièrement abandonnés, se sont consacrés à elle et se sont proclamés ses serviteurs. Déjà en Orient saint Jean Damascène le proclamait : « Nous nous tenons aujourd'hui devant vous, ô Souveraine, oui, je le répète, Souveraine, Vierge Mère de Dieu. C'est à vous que nous accrochons notre espérance, comme à l'ancre la plus solide et la plus sûre. Esprit, âme et corps, tout nous-mêmes, nous nous consacrons à vous [20]... ». En Occident, saint Ildefonse de Tolède déclarait : « Je suis votre serviteur parce que votre Fils est mon Seigneur. Vous êtes ma Souveraine, parce que vous êtes la servante de mon Seigneur. Je suis le serviteur de la servante de mon Seigneur, parce que vous ma Souveraine vous êtes devenue la mère de votre Seigneur. Je suis devenu votre serviteur parce que vous êtes devenue la Mère de mon Créateur [21] ». Le saint exprime à la fois sa volonté de se mettre entièrement au service de Marie et l'intention qui commande cette attitude : servir le Seigneur dont Marie est la mère et la servante. Et lorsque plus tard certains se lieront à Marie par un « saint esclavage », ce mot ne pourra jamais signifier qu'un service total qui se vouera d'autant plus complètement au Christ qu'il s'adressera à la personne de sa Mère. Marie ne veut pas d'esclaves, au sens péjoratif de ce mot, parce que sa royauté est une royauté maternelle qui ne comprend que des fils et n'accepte qu'un service filial, inspiré par une libre affection. Et elle ne prend ce service que pour le tourner vers le Sauveur lui-même,

---

20. *Homilia I in Dormitionem, P.G.*, XCVI, 720 C.

21. « Ideo ego servus tuus, quia tuus filius Dominus meus. Ideo tu domina mea, quia tu ancilla Domini mei. Ideo ego servus ancillae Domini mei, quia tu Domina mea facta es mater Domini tui. Ideo ego factus servus tuus, quia tu facta es mater factoris mei ». *De Virginitate Perpetua S. Mariae*, XII, *P.L.*, XCVI, 106 A.

qui seul peut représenter un terme absolu pour l'amour des hommes et pour le don de leur personne.

Dans la piété chrétienne, la royauté de Marie ajoute sa note propre d'intimité et de douce familiarité à la royauté du Christ. Cette note, on la trouve déjà dans l'appellation que décernait à la Vierge le premier docteur catholique qui ait affirmé l'Assomption : « notre sœur et notre souveraine [22] ». On la retrouve encore chez un apôtre contemporain, l'abbé Godin, fondateur de la Mission de Paris, qui appelait la Vierge dans ses prières : « ma Reine ». Il voulait y mettre la nuance d'une royauté qui demande l'hommage du cœur et instaure entre la Reine et son sujet des relations personnelles d'affection. Il suivait d'ailleurs en cela l'orientation de toute une tradition qui, surtout depuis saint Bernard, se plaît à invoquer Marie sous le titre de « Notre-Dame ». Notre-Dame, « Domina Nostra », signifie en effet Notre Souveraine, avec un accent d'amour et de service chevaleresques qu'entendait y inclure le saint Abbé de Clairvaux. Notre-Dame est celle qui domine par la suavité de son attrait ; celle dont la beauté d'âme incomparable suscite de fervents enthousiasmes, et dont la bonté maternelle exerce une invincible emprise sur les cœurs. Et là où elle domine vraiment, c'est le Christ qui établit son royaume.

Jean GALOT, S. J.

22. Il s'agit de Théoteknos de Livias, dont l'homélie (entre 550 et 650) vient d'être publiée par le P. A. Wenger (*L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle, Etudes et Documents,* Institut français d'études byzantines, Paris, 1955, p. 291). Nous reparlerons de cet ouvrage, qui apporte une remarquable contribution à l'histoire du dogme de l'Assomption.

Le rôle des Congrès eucharistiques par rapport aux Décrets eucharistiques de Pie X

A l'occasion du Congrès International de Rio et du Cinquantenaire du Décret sur la communion quotidienne

Le rôle des Congrès eucharistiques internationaux dans la préparation du Décret *Sacra Tridentina Synodus* [1], celui-là même tint à en témoigner publiquement qui le fit rédiger, le signa et le présenta à l'approbation de Pie X, le cardinal Vincenzo Vanutelli. Préfet de la S.C. du Concile et Président d'honneur du Comité permanent du Congrès, il avait été envoyé par le Pape, quelques mois après le Décret, comme légat pontifical au Congrès eucharistique international de Tournai. Dès son entrée dans la cathédrale, il fit cette déclaration : « La question de la communion fréquente et quotidienne fut agitée plus d'une fois dans nos Congrès, mais toujours dans le but qui est celui du Décret : faire cesser les dissentiments entre théologiens catholiques et inviter les âmes droites et en état de grâce à s'approcher le plus souvent possible du Banquet divin. Que n'ont-ils pas dit, nos Congrès, en faveur de la Communion fréquente et de ses bienfaisants effets? Et, depuis bientôt vingt-cinq ans, ne sont-ce pas ces mêmes Congrès qui ont ramené à la fréquentation de la Table sainte les âmes de toute condition? Qu'ils se réjouissent donc, aujourd'hui, de se trouver en plein accord avec ce grand Acte Pontifical, tout à la fois *doctrinal* et *disciplinaire. Voilà un décret du Saint-Siège qui est, en même temps, le fruit, la victoire, le triomphe des Congrès eucharistiques!* »

Etayons simplement de quelques faits ce témoignage.

ORIGINE COMMUNE DES CONGRÈS ET DU MOUVEMENT ABOUTISSANT AU DÉCRET

On connaît les origines des Congrès eucharistiques internationaux. Deux noms émergent : l'humble *Marie Tamisier* et *Mgr de Ségur*. Marie Tamisier [2] dont l'âme avait reçu la forte empreinte de trois saints, le vénérable M. Dupont, « le saint homme de Tours », le vénérable Père Chevrier, le fondateur du Prado, et le Bienheureux Eymard, le fondateur des Pères du Saint-Sacrement, n'eut qu'une passion dans sa vie : faire aimer et honorer l'Eucharistie. Pendant vingt ans rien n'arrêtera, rien ne découragera l'éternelle quémandeuse d'honneurs nouveaux pour l'Hostie. Rebutée, contredite, éconduite, elle se remet toujours en chemin pour de nouvelles démarches. Enfin écoutée, elle disparaîtra totalement et pendant trente ans, nul ne la verra plus ni ne l'entendra : sa mission était finie.

C'est entre 1874 et 1880 qu'elle parvint à gagner à sa cause un petit nombre d'amis choisis de l'Eucharistie : à Aix, Mgr Richard, évêque de Belley, le futur cardinal de Paris; en Savoie, l'évêque d'Hebron, futur cardinal Mermillod; à Paris, M. de Cissey, l'apôtre de la sanctification du dimanche et M. de Benous,, président de l'Adoration nocturne; M. de Pélerin, en Avignon, et surtout, à Paris, celui qui sera son conseiller, son porte-voix et qui présidera le petit groupe fidèle dont elle sera l'animatrice et le commissionnaire infatigable, Mgr Gaston

1. Dans un article de la *N.R.Th.* sur les décrets du Bx Pie X (nov.-déc. 1951, p. 907), une allusion avait été faite à ce rôle. Le Comité du Congrès eucharistique international de Barcelone avait demandé que ce sujet, étudié à fond, fît l'objet de la première conférence de sa section de langue française. Nous résumons ici ces recherches.

2. Sur le rôle de Marie Tamisier dans la fondation des Congrès eucharistiques internationaux, voir la *N.R.Th.*, 1931, p. 690-692.

de Ségur, le saint prélat aveugle. C'est dans ce centre fervent de dévots à l'Eucharistie que Marie sema l'idée d'un Congrès eucharistique international qui réunirait *toutes les œuvres eucharistiques*, « pour en prendre meilleure connaissance et leur donner un nouvel élan ». L'idée, peu à peu, mûrit que Léon XIII de suite approuve : « Pour l'Eucharistie, j'accorderai tout ! » Et le 25 août 1880, après de longs entretiens avec Marie Tamisier, M. de Pélerin peut enfin envoyer à Mgr de Ségur, avec un projet de Comité permanent, un programme complet du Congrès rêvé.

Mais en ces jours-là l'horizon religieux s'assombrissait partout. Où allait-on pouvoir tenir ce premier Congrès? En France, nul ne s'y ose. La Belgique et la Hollande, successivement sollicitées, s'y refusent. Et quand ces mauvaises nouvelles arrivent à Monseigneur de Ségur, elles le trouvent presque agonisant. Il faudra donc, au moins pour le moment, abandonner le Congrès rêvé. C'est ce que dit M. de Nicolaï à M. de Benque au sortir de la chambre du mourant. « Mais nos amis de Lille, lui est-il aussitôt répliqué, n'avez-vous pas pensé à eux, si experts en Congrès? » Les amis de Lille, c'étaient les deux frères Philibert Vran et Camille Ferron Vran, les deux *« saints de Lille »* dont l'Eglise instruit le procès de béatification. Dès le lendemain on leur écrit et la réponse arrive par retour de courrier : « Nous sommes à vous et à votre beau projet. Si vous voulez faire votre congrès à Lille, nous vous aiderons de notre mieux ». De suite, Philibert Vran part pour Rome, accompagné du grand religieux assomptionniste, le Père Picard. Six jours après, Léon XIII, comme s'il pressentait tout ce que comportait d'avenir ce modeste projet, par un Bref adressé à Mgr de Ségur, accrédite le premier Congrès eucharistique international et bénit ceux qui y assisteront.

Un mois plus tard, malgré la vacance du siège épiscopal et la douloureuse absence de Mgr de Ségur, président du Comité du Congrès, que Dieu avait rappelé à lui quinze jours avant, s'ouvrait à Lille le Premier Congrès eucharistique international en présence de 363 membres : une centaine venus de Paris; une trentaine de Belgique; onze de huit autres nations; le reste, de Lille, des diocèses voisins et de quelques diocèses de France plus lointains. Bien humbles débuts de ces rassemblements de millions de chrétiens venus des cinq parties du monde, qu'a vus Barcelone et que verra Rio !

Si j'ai insisté sur cette origine des Congrès eucharistiques, c'est qu'elle fut aussi l'origine première du mouvement eucharistique qui devait aboutir aux décrets de Pie X.

Un an avant que prit corps le rêve du Congrès, Mgr de Ségur écrivait à Melle Tamisier : « Il me semble que si j'étais pape, le but principal de mon apostolat serait de restaurer la communion quotidienne. Le Pape qui fera cela, sous l'inspiration du Saint-Esprit, sera le rénovateur du monde ». Il lui semblait alors qu'un Congrès qui réunirait toutes les œuvres eucharistiques serait la meilleure occasion de faire monter vers le Père l'appel de ses fils affamés du Pain quotidien de l'Hostie. Dans cet espoir, de ses doigts mourants, il écrivit le dernier Appel au Congrès, adressé à tous les catholiques touchés de l'amour de l'Hostie. Sa mort va hâter la réalisation de son rêve. A l'ouverture du 1er Congrès, M. de Pélerin s'avance sur l'estrade : « Je viens communiquer au Congrès les recommandations dernières de Mgr de Ségur dont j'ai eu l'honneur d'être le confident : En ces moments suprêmes, la communion fréquente, qui fut comme le but et la pensée de sa vie entière, sembla le préoccuper davantage encore. Seule la parole du Pape, nous disait-il, pourrait avec certitude effacer aux yeux de tous les derniers vestiges d'une erreur dangereuse. Et il m'exprima le très vif désir de voir le Congrès tout entier s'associer à sa pensée et la formuler dans un vœu qui serait humblement présenté à Sa Sainteté. » Alors, au milieu d'une émotion intense, l'assemblée unanime acclama de ses applaudisse-

ments le libellé du premier vœu que le premier congrès allait transmettre à Rome : « Le Congrès eucharistique, frappé des graves dommages causés à l'Eglise et aux âmes catholiques par les fausses doctrines répandues autrefois contre la communion fréquente et par les immenses avantages qui résultèrent, en tous les temps, de cette pratique si hautement recommandée par l'Eglise et ses saints Docteurs; désirant d'ailleurs s'associer aux suprêmes pensées et désirs de son organisateur, Mgr de Ségur, l'apôtre ardent de la communion fréquente, *appelle de ses vœux les plus humbles et les plus vifs le jour où le Saint-Siège, dans Sa souveraine Sagesse, portera un dernier coup aux erreurs qui dans les siècles précédents ont si malheureusement contribué à éloigner les générations chrétiennes de l'adorable Pain de vie eucharistique.* »

Vingt-cinq ans plus tard, le décret de saint Pie X allait répondre très précisément et pleinement à ce premier vœu du premier Congrès.

Mais pendant ces vingt-cinq ans, de congrès en congrès, le vœu sera repris, développé, la doctrine en sera éclairée, l'urgence démontrée, les appplications préparées. Rappelons simplement ici quelques étapes.

LA PRÉPARATION PROGRESSIVE AU DÉCRET PAR LES CONGRÈS SUCCESSIFS

Au second Congrès, *en Avignon,* le vœu du premier congrès envoyé à nouveau à Rome s'accompagnera de l'engagement personnel de tous les congressistes de faire tout ce qui dépendra d'eux pour propager le saint usage de la communion fréquente. C'est à ce congrès d'Avignon que le P. Ramière, S. J., théologien de grande classe et incomparable animateur, un prophète, dirions-nous aujourd'hui, fut adjoint au Comité Permanent. Il allait désormais apporter aux efforts eucharistiques des Congrès la collaboration de l'Apostolat de la Prière, salué, dès le Premier Congrès, comme *« un Congrès eucharistique en permanence,* poussant irrésistiblement des millions d'âmes à des communions réparatrices toujours plus fréquentes ». Déjà, par la revue qu'il avait fondée, *le Messager du Sacré-Cœur,* le P. Ramière ne cessait de mener campagne en faveur des fréquentes communions. Dès 1872, il osait parler de *communion quotidienne dans les collèges* (t. XXI, p. 171) et s'assurait la collaboration du *P. Cros,* S. J., l'un des premiers propagateurs de la communion fréquente des enfants. A partir de 1873, il avait entrepris une série d'articles intitulés : *« Ce qu'on pensait de la communion fréquente avant le Jansénisme »* (t. XXII, 244, 310; XXIV, 30, 197, 249, 318, 385; XXV, 26, 89), en même temps qu'il réfutait les objections, dès lors, courantes, contre ce qu'on affecte d'appeler « l'abus de la communion ». Il avait établi, par une série de petits travaux spéciaux, à la fois vifs dans la forme et très sérieusement documentés dans le fond, le droit qu'ont les enfants à la communion fréquente, le besoin qu'ils en éprouvent, l'inanité des empêchements qu'ils prétextent ou qu'on met en avant pour eux (XXVII, 136, 184, 241, 345, 395, 551) [3]. La collaboration entre ces deux foyers de zèle eucharistique désormais va intensifier la préparation des esprits et des cœurs aux Décrets.

A *Liège,* en 1883, les congressistes ajouteront un nouveau vœu que reprendront les congrès suivants : celui d'établir partout *l'Œuvre de la communion hebdomadaire des hommes.* C'est aussi, à dater du Congrès de Liège, que la formation des enfants à la pleine vie eucharistique deviendra une des grandes préoccupations des Congrès.

A *Fribourg,* en 1885, pour habituer de suite les premiers communiants à la communion hebdomadaire, le Congrès émettra le vœu que la première communion soit désormais suivie des *Six dimanches de saint Louis de Gonzague,* six

3. Cfr le Rapport présenté par le Père Boubec, S. J., Directeur Général de l'Apostolat de la Prière au Congrès eucharistique international de 1908 à Westminster (*Messager du S.C.,* t. LXXXVIII, p. 675).

dimanches où ces petits communieront. A Fribourg encore, sera chaleureusement recommandée la *Communion Mensuelle des enfants,* grande nouveauté alors, que l'Apostolat de la Prière vient de lancer à travers le monde... « Oh ! cela ! je l'approuve, je l'approuve, je l'approuve », s'était écrié Léon XIII. Enfin, pour habituer tous les chrétiens à communier en semaine, le Congrès de Fribourg émettra le vœu, repris par presque tous les Congrès suivants que s'organise dans tous les corps sociaux et associations la *Communion perpétuelle,* faite à tour de rôle, un jour par semaine ou par mois, selon la forme propagée par l'Apostolat de la Prière.

Toulouse, en 1886, entendra le vaillant Abbé Maurel de Rodez mener, au cours de cinq rapports successifs, le bon combat en faveur de la communion fréquente, dans l'adhésion unanime et enthousiaste des Congressistes. Avec l'Eglise et le Concile de Trente, il réclame d'abord, — Pie XII vient encore d'y insister dans l'encyclique *Mediator* — la communion, chaque fois qu'on assiste à la messe. Il réclame la communion fréquente pour les infirmes et les malades. Il veut qu'on admette les enfants à la première communion, le plus tôt possible. Ce dernier rapport, de tous points remarquable vingt-quatre ans avant le décret *Quem singulari* en contient déjà toute la doctrine, doctrine que presque seul alors défendait le P. Cros, S. J., et qu'il ne craint pas de proclamer et de faire applaudir par tout le Congrès.

C'est à *Amiens,* en 1890, que le P. Durand, des Pères du Saint-Sacrement (compagnon du Bx Eymard, émule du P. Tesnières), orateur des premiers Congrès, va commencer la série de ses ardentes interventions en faveur de la communion fréquente. Elles retentiront d'un Congrès à l'autre, s'adressant d'abord à tous les chrétiens, puis aux hommes, aux jeunes, enfin jusqu'à l'épuisement de ses forces, aux enfants. Les Pères du Saint-Sacrement, et dans les Congrès et hors des Congrès, apportaient aussi sans cesse — c'était leur grâce — un appui puissant à la préparation des Décrets eucharistiques. Pie XII, en leur confiant la succession du regretté Comte d'Yanville qu'avait aidé le P. Boubée, S. J., au Secrétariat Général du Congrès, a voulu reconnaître les services qu'ils avaient rendu aux Décrets et dans les Congrès.

Reims, en 1910, osait émettre le vœu, bien audacieux alors, que les hommes d'œuvres communient souvent. Ce qui était « inouï » est devenu la loi de nos militants.

A *Madrid,* en 1911, c'est aux pères de familles que le Congrès demandait de prêcher d'exemple, en communiant souvent accompagnés de leurs enfants. C'était déjà l'*exemple et l'encadrement des adultes,* si désiré aujourd'hui. Ce même congrès réclamait le maintien de la messe quotidienne dans les collèges, cadre normal et condition, pratiquement *sine qua non,* de la communion quotidienne. Il demandait aux curés de la favoriser pour les malades et ne craignait pas de la réclamer, pour ceux qui en voudraient, à l'intérieur même des prisons.

Mais l'on sent que nous sommes désormais dans un autre climat : les Décrets eucharistiques sont intervenus.

LE CONGRÈS DE ROME, SUPRÊME EFFORT DE PRIÈRE AVANT LE DÉCRET

1905 marquait le 25e anniversaire des Congrès. Où mieux se réunir que dans la capitale de la chrétienté ? Pie X a hâte d'obtenir pour Rome — il l'écrit au Président des Congrès — les si heureux résultats d'un Congrès eucharistique. Mais il nourrit encore de bien autres pensées. Décidé à répondre enfin à l'appel de Mgr de Ségur et du premier Congrès, le Pape veut s'envelopper, à pareil moment, de l'instante prière de tous les fervents de l'Hostie. A ce Congrès qu'il présidera lui-même, dont il célébrera lui-même la messe pontificale d'ouverture, et qu'il clôturera lui-même en prêchant à tous « la Croisade nouvelle, la Croisade eucharistique seule capable de sauver le monde » il demandera d'être « un

brûlant foyer de prière à Jésus dans l'Eucharistie » et « une immense participation de l'univers chrétien au mystère eucharistique ». Deux jours avant ce Congrès, un Rescrit pontifical publie et indulgencie la *Prière de Pie X pour le Congrès de Rome,* que le Pape « a grandement à cœur de répandre dans le monde entier ». Et cette prière « pour la diffusion du pieux usage de la communion quotidienne », rappelant que Jésus a voulu être « le remède quotidien et l'aliment quotidien de notre quotidienne faiblesse », demandant « que toutes les âmes vivant de vie divine s'approchent dévotement chaque jour où elles le peuvent de la Table sainte », sera dite et redite sans cesse par Rome en ces jours et bientôt, par le monde entier.

C'est dans cette atmosphère de prière intense que parut, le 20 décembre de cette même année 1905, le décret *Sacra Tridentina Synodus* sur la communion quotidienne. Le préambule rappelait que « des hommes très influents ont fait d'instantes démarches auprès de Sa Sainteté Pie X pour qu'elle daigne trancher de Sa Suprême Autorité la question des dispositions requises pour la communion quotidienne ».

Ces hommes très influents, c'étaient les principaux apôtres de l'Eucharistie, réunis dans le premier Congrès, et tous ceux qui leur avaient fait, depuis 25 ans, dans les Congrès successifs, l'écho que nous avons dit.

Répondant à leurs vœux, ce décret déclarait « que Jésus-Christ et l'Eglise désirent que les fidèles s'approchent *chaque jour* du Banquet sacré. La communion fréquente et quotidienne doit être rendue accessible à tous les fidèles de quelque condition qu'ils soient, en sorte que nul, s'il est en état de grâce et s'approche de la Table sainte avec une intention droite, ne puisse en être écarté ».

PROMULGATION ET MISE EN APPLICATION DES DÉCRETS PAR LES DERNIERS CONGRÈS

Après avoir réclamé les Décrets eucharistiques, y avoir préparé l'opinion, en avoir élucidé la doctrine, les avoir éclairés de recherches historiques sur la pratique eucharistique à travers les siècles et à travers les peuples, — comment ne pas signaler, en 1895, le Congrès eucharistique de *Jérusalem* avec pour Légat pontifical le cardinal Langénieux de Reims, qui se penchera avec tant d'amour fraternel sur la vie eucharistique des Eglises d'Orient —, les Congrès eucharistiques internationaux allaient être désormais *les grands diffuseurs* et *les ardents défenseurs* des Décrets, mettant tout leur effort à les faire passer, comme une sève nouvelle de vie, dans la pratique religieuse contemporaine.

Le décret *Sacra Tridentina Synodus* solennellement approuvé par le Vicaire du Christ et envoyé sur son ordre à tous les Ordinaires et Prélats réguliers, ne convenait-il pas de *le promulguer publiquement* devant une assemblée catholique mondiale et de s'efforcer d'en poursuivre partout l'application?

Pie X n'hésite pas et se tourne aussitôt vers le Comité des Congrès eucharistiques internationaux, qui déjà, après celui de Rome, prépare, pour 1906, celui de Tournai : « Il ne faut pas, écrit-il au Président, s'en tenir dans ces assemblées de foi et d'amour à la parole; il faut y joindre l'action, une action vigoureuse qui sache se diversifier — votre devoir est de rechercher, avec les prêtres et les fidèles, les moyens à employer pour rendre la communion fréquente, la plus fréquente possible, quotidienne même ». Et il ajoutait : « Il nous plaît d'accroître la force d'action de cette assemblée et c'est pourquoi nous déléguons notre vénéré frère Vincent Vanutelli, cardinal de la Sainte Eglise romaine, afin qu'il la préside en Notre nom ».

Désormais, en même temps qu'il assumera par un Légat la présidence effective des Congrès, le Vicaire du Christ leur donnera des directives précises :

Ecoutons plutôt le premier Légat, le card. Vanutelli : « En m'envoyant ici comme Son Représentant, le Saint-Père m'a chargé tout particulièrement de communiquer au Congrès la solution officielle des questions qui ont pu s'agiter

à propos de la communion fréquente, même entre des personnes pleines de dévotion pour la Sainte Eucharistie. Quels qu'aient été les événements marquants inscrits dans les annales si glorieuses de ces Assemblées, je ne sache pas qu'il y en eut jamais de plus important que la proclamation, faite en ce moment, par celui-là même qui, par ordre du Souverain Pontife, eut le grand honneur de préparer et de signer le Décret sur la Communion quotidienne. N'est-ce pas en effet *la réalisation de tous nos efforts et de tous nos vœux : l'union de plus en plus intime de l'humanité avec Dieu* ».

Comment, après de telles paroles, le Congrès de *Tournai* n'eût-il pas apporté aussitôt sa collaboration de valeur à l'action réclamée par Pie X? Le P. Lintelo, S. J., qui y parut pour la première fois, de suite y affirma sa maîtrise, dans un rapport sur *La communion fréquente et quotidienne dans les maisons d'éducation.* Le Comité permanent du Congrès et bientôt son bureau se hâtèrent de s'aggréger cet apôtre de l'Eucharistie. Ce fut le début d'une collaboration qui fut sans doute la plus précieuse, pour aider les Congrès à propager le vrai sens des Décrets. « C'est le prêtre qui m'a le mieux compris », avait dit saint Pie X en parlant du P. Lintelo.

Metz, en 1907, avec le même cardinal légat, devait achever ce qu'avait commencé Tournai : « Nous voulons, écrivait Pie X, que l'on s'y applique à exciter un grand amour pour le Banquet sacré et à y affirmer le droit de s'en approcher tous les jours : *c'est le chemin le plus court pour procurer le salut de chaque âme et de la société tout entière* ». Et le cardinal légat dira en ouvrant ce Congrès : « Il s'agit par ce Congrès de faire entrer dans les habitudes et la pratique de la vie chrétienne le Décret pontifical sur la communion fréquente, décision dont les Congrès précédents ont tant contribué à hâter la maturité ». Ainsi fit-on, et le Congrès achevé, Pie X en félicitait l'évêque de Metz : « Ce qui a surtout répondu à nos vœux et à notre attente, c'est la décision que vous avez prise de mettre toujours en premier lieu l'application pratique des Décrets. *Car de là découle toute la vie chrétienne* ».

Une question restait à définir, celle de l'âge où les enfants peuvent et doivent communier. Ce fut l'objet d'un nouveau décret, le décret *Quam singulari,* du 8 août 1910 : « Dès l'âge où l'enfant commence à raisonner, vers 7 ans, commence l'obligation de satisfaire au précepte pascal, obligation qui retombe sur les parents, le confesseur, les instituteurs et enfin le curé. C'est au père ou à ceux qui tiennent sa place qu'il appartient d'admettre l'enfant à la première communion. Tous ceux qui ont charge des enfants doivent apporter le plus grand soin à les faire approcher de la Sainte Table, souvent et si c'est possible, tous les jours, selon le désir de Jésus-Christ et de notre Mère l'Eglise, en veillant à ce qu'ils le fassent avec la piété que comporte leur âge ».

Cette fois encore, ce fut au Congrès eucharistique international de *Madrid* (1911), le premier qui se réunit après ce Décret, que Pie X, qui avait pleuré de joie quand le projet définitif lui avait été présenté, donna mission d'aider à sa mise en pratique : « Il faut, écrivait-il au Cardinal *Aguirre,* son légat, que chez tous ceux qui ont atteint l'âge de raison, et non pas seulement chez les adultes, l'habitude de la communion fréquente et même quotidienne se développe. Vous aurez toujours dans l'esprit les Documents capitaux en cette matière, l'encyclique *Mira caritatis* de notre prédécesseur Léon XIII et notre double décret *Sacra Tridentina Synodus* et *Quam singulari.* Vous aurez à vous fixer pour but de rechercher par quels moyens les faire observer plus heureusement et plus pleinement dans le monde entier. » Tous les rapports de Madrid témoignèrent de ce souci. Celui du P. Lintelo, S. J., sur « *Le catéchisme et la communion fréquente* » devait laisser une forte impression. « Il faut préparer les enfants, non pas à la *première communion* mais à *une vie de communions.* Il est temps de créer des *ligues eucharistiques* pour assurer une exécution durable

des résolutions. Pour les enfants, une telle croisade est nécessaire si l'on veut assurer leur persévérance dans la communion et, par elle, le progrès de leur vie chrétienne ». Dans les années qui suivirent, ces idées avaient fait leur chemin, et à *Lourdes* en 1914, lors du 25e Congrès international, dont le P. Lintelo avait reçu mission de faire un immense Triduum eucharistique, son rapport de Madrid, repensé, précisé, fut suivi d'un vœu émis par l'Assemblée générale, à la demande de la Section Française, celui d'une *Grande croisade eucharistique pour les enfants,* qui ferait passer dans leur vie la doctrine des Décrets et donnerait au monde de nouvelles générations eucharistiques. Au nom du Pape, son Légat, le Cardinal Granito di Belmonte, en clôturant le Congrès, tint à appuyer ce vœu.

Moins d'une semaine plus tard, la Grande Guerre déferlait sur l'Europe. Mais aux premières heures du conflit, au moment où mourait Pie X, commençait en Bretagne avant de se préciser à Bordeaux et de prendre sa forme définitive à Toulouse, l'œuvre la plus importante, née des Décrets de Pie X et des Congrès eucharistiques, la Croisade eucharistique de l'Apostolat de la Prière, école de pleine christianisation par l'Eucharistie, « noviciat d'action catholique, et son premier apprentissage », devaient déclarer Pie XI et Pie XII. Grâce à elle, des millions et des millions de jeunes — ses effectifs se renouvellent sans cesse depuis 40 ans dans les cinq parties du monde et sont désormais de 3 à 5 millions en moyenne — ont appris à communier *tôt, bien* et *souvent,* à multiplier jusqu'à les rendre quotidiennes des communions préparées par le sacrifice, fructifiant dans un devoir d'état toujours mieux fait et une charité toujours plus active et les entraînant aux plus féconds apostolats. Leur devise : *Prie, Sacrifie-toi, Communie...* et alors seulement *Sois apôtre,* doit assurer à nos mouvements d'Action catholique une constante animation par l'intérieur. Tout ce bien réalisé, la Croisade aime à en faire hommage, après Dieu, aux Décrets qu'elle suppose et à l'appel des Congrès auquel elle est la réponse.

AUJOURD'HUI

Aujourd'hui, un demi-siècle après le Décret *Sacra Tridentina Synodus,* il faut encore reprendre ce qu'après un quart de siècle écrivait le cardinal Gasparri, le principal ouvrier du Code de droit canonique qui avait fait passer dans les Lois générales de l'Eglise les Décrets eucharistiques de Pie X : « *Aujourd'hui, on n'est pas arrivé encore à rendre la pratique pleinement conforme aux prescriptions des Décrets* ». Et il demandait qu'une voix autorisée, celle du Secrétaire de la S.C. de la Discipline des Sacrements inculque à nouveau l'observance de ces Décrets. Cette voix, qui vient de s'éteindre, se fit entendre. C'était il y a 26 ans. Et voici huit ans, la Sacrée Congrégation des Sacrements déclarait que cette réponse de celui qui était alors son secrétaire et était devenu son Eminentissime Préfet, le Cardinal Jorio, exprimait la pensée actuelle de la Congrégation des Sacrements, donc de l'Eglise. Or, à la page XIV de ce Commentaire du Décret « *Quam Singulari* » on lisait : « L'heure est venue de reprendre l'action bienfaisante qui a donné naissance à ce mouvement si salutaire et si saint. Nous sommes persuadés qu'en insistant d'une façon énergique sur ce point on réussira enfin à faire pleinement exécuter *la volonté claire et précise de Pie X qui est la volonté de Dieu.* Dans ce but nous faisons appel à l'action des *Congrès eucharistiques.* Dans tous ces Congrès on devra traiter ce sujet jusqu'à ce qu'on ait obtenu l'exécution intégrale du Décret ».

L'histoire des Congrès et des Décrets n'est pas finie... Elle continue... Et déjà le futur Congrès eucharistique national de France de juillet 1956 vient de choisir pour son programme l'*Observation des Décrets de Pie X.*

Toulouse.

J. M. DERÉLY, S. J.
du Bureau du Comité Permanent des Congrès eucharistiques nationaux.

Le Décret général de la Sacrée Congrégation des Rites sur la simplification des rubriques

TRADUCTION [1]

A notre époque les prêtres, ceux surtout qui ont charge d'âmes, sont accablés par les devoirs variés et sans cesse croissants de l'apostolat, au point qu'ils peuvent à peine vaquer à la récitation de l'office divin avec la tranquillité d'âme qui convient. Aussi plusieurs Ordinaires des lieux ont-ils instamment prié le Saint-Siège de daigner porter remède à cette difficulté, et tout au moins, de simplifier le copieux appareil des rubriques.

Sa Sainteté Pie XII, en vertu de sa charge et sollicitude pastorale, a confié l'étude de cette question à la Commission de compétences chargée de l'étude d'une réforme générale de la liturgie; ceux-ci, après avoir mûrement examiné le problème, en sont venus à la conclusion qu'il fallait simplifier les rubriques actuellement en vigueur, de telle sorte toutefois qu'on puisse appliquer cette simplification tout en conservant les livres liturgiques dans leur forme actuelle, jusqu'à ce qu'il en soit décidé autrement.

Ce projet fut soumis point par point au Saint-Père par Son Eminence le Cardinal Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites et Sa Sainteté a daigné approuver et a donné ordre de publier l'ensemble suivant de rubriques. Les décisions du présent décret n'auront toutefois force de loi qu'à partir du 1er janvier 1956 [2].

Les éditeurs pontificaux des livres liturgiques veilleront entre-temps, s'ils avaient à composer de nouvelles éditions du Bréviaire et du Missel romain, à n'y apporter absolument aucun changement.

Et ceci nonobstant toutes dispositions contraires.

Donné à Rome, au palais de la Sacrée Congrégation des Rites, le 23 mars 1955.

L. S. C. Card. CICOGNANI, Préfet.
✠ A. Carinci, Arch. Seleuc. Secrétaire.

DE LA SIMPLIFICATION DES RUBRIQUES

TITRE I — RÈGLES GÉNÉRALES

1. — Les dispositions qui suivent concernent le rite romain [3]; ce qui n'est pas expressément mentionné ici est considéré comme inchangé.

2. — Par « calendrier » il faut entendre et le calendrier de l'Eglise universelle et les calendriers particuliers.

3. — Les règles données ci-dessous sont à observer dans la récitation publique comme dans la récitation privée de l'office divin, à moins que le contraire ne soit expressément prévu.

4. — Tous les indults particuliers et toutes les coutumes, même celles qui

1. Nous traduisons le texte paru aux *Acta Apostolicae Sedis* des 20-22 avril 1955 (t. XXXXVII, p. 218-224) en y ajoutant en note quelques remarques destinées à en faire mieux saisir la portée. L'un ou l'autre point demandant un commentaire plus étendu sera examiné dans une note complémentaire qu'on trouvera à la fin du document.

2. Cette date semble avoir été choisie pour permettre aux rédacteurs des calendriers liturgiques d'y tenir compte des nouvelles rubriques.

3. Elles ne concernent donc pas ceux qui, tels les Bénédictins, ont gardé leurs livres liturgiques propres lors de la réforme inaugurée par S. Pie V.

méritent une mention spéciale [4], qui sont contraires à ces dispositions, sont considérés comme expressément révoqués.

TITRE II — CHANGEMENTS DANS LE CALENDRIER

1. — Le degré et le rite « semi-double » est supprimé.

2. — Les jours liturgiques actuellement inscrits dans les calendriers sous le rite semi-double se célèbrent sous le rite simple, sauf la vigile de la Pentecôte, qui est élevée au rite double.

a) *Des Dimanches*

3. — Les dimanches de l'Avent, ceux du Carême et les autres [5] jusqu'au dimanche *in Albis* ainsi que le dimanche de la Pentecôte se célèbrent sous le rite double de 1re classe et ont la préséance sur toutes fêtes, tant pour l'occurrence que pour la concurrence [6].

4. — Lorsque des fêtes de 1re classe tombent les 2e, 3e ou 4e dimanches de l'Avent, les messes, sauf la messe conventuelle, peuvent être de la fête [7].

5. — Les dimanches célébrés jusqu'ici sous le rite semi-double, sont élevés au rite double; entre-temps toutefois, les antiennes n'y sont pas doublées [8].

6. — L'office et la messe d'un dimanche empêché ne sont ni anticipés, ni repris [9].

7. — Si la fête d'un titre ou d'un mystère du Seigneur [10] tombe un dimanche dans l'année, elle prend la place du dimanche, dont il n'est fait que mémoire [11].

---

4. Cette « mention spéciale » est requise en vertu du canon 30 du *Code de Droit Canonique,* qui prévoit que : « ...à moins de faire mention expresse d'elles, la loi ne révoque pas les coutumes centenaires ou immémoriales, et la loi générale ne révoque pas les coutumes particulières. »

5. « Dimanche de Carême » est entendu ici au sens technique : aussi l'expression ne couvre-t-elle que les quatre premiers dimanches du Carême au sens courant du terme en français; les « autres dimanches » sont donc ceux de la Passion, et des Rameaux et celui de Pâques (déjà d'ailleurs double de 1re classe). Sont donc élevés au rite double de 1re classe tous les dimanches anciennement dits de 1re classe et trois sur six des dimanches dits de 2e classe (les 2e, 3e et 4e dimanches de l'Avent). Pour les trois autres (Septuagésime, Sexagésime et Quinquagésime), voir ci-dessous la note complémentaire, n. 1.

6. Comme l'on sait, l'occurrence est la rencontre de deux ou plusieurs offices le même jour; la concurrence, la rencontre des deuxièmes Vêpres de l'un avec les premières Vêpres de l'autre.

7. Bien que l'office et la messe de ces fêtes soient alors déplacés au premier jour libre, on peut (mais on ne doit pas) en faire la solennité le dimanche. (C'est l'extension à ces fêtes des règles données par la même S. Congrégation le 12 février 1916 pour la célébration facultative de la solennité des fêtes jadis fixées au dimanche).

8. Cette disposition temporaire semble avoir été prise pour faciliter la récitation avec les bréviaires actuels, où ces antiennes ne sont pas doublées. Le même inconvénient n'existant pas pour les dimanches de l'Avent et du Carême, rien de semblable n'est prescrit pour ceux-ci, qui voient donc leurs antiennes doublées conformément au rite nouveau auquel ils sont élevés.

9. On n'anticipera donc plus de dimanche après l'Epiphanie ni après la Pentecôte. De même lorsqu'un dimanche aura été empêché par une fête ayant préséance sur lui, les messes votives privées ne seront plus interdites le premier jour de la semaine suivante où l'on fera l'office de la férie. Pour le dimanche dans l'octave de Noël, voir la note complémentaire, n. 2.

10. Cette expression technique groupe toutes les fêtes de la Sainte Trinité ou de l'une des Personnes Divines, y compris la Dédicace des églises (toutefois la Dédicace de Ste Marie-aux-Neiges, le 5 août, est une fête de la Vierge, et celle de S. Michel, le 29 septembre, une fête des Saints Anges, comme le montrent les formulaires employés).

11. Ce qui n'entraîne plus de changement du dernier évangile, cfr Tit. IV, n. 9.

b) *Des vigiles*

8. — Les vigiles privilégiées sont celles de Noël et de la Pentecôte.

9. — Les vigiles communes sont celles de l'Ascension, de l'Assomption, de S. Jean-Baptiste, des SS. Pierre et Paul et de S. Laurent. Toutes les autres vigiles, même celles des calendriers particuliers, sont supprimées [12].

10. — Les vigiles communes tombant un dimanche ne sont pas anticipées, mais omises.

c) *Des octaves*

11. — On ne célèbre plus que les octaves de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. Toutes les autres octaves, qu'elles se rencontrent dans le calendrier universel ou dans des calendriers particuliers, sont supprimées [13].

12. — Les jours durant les octaves de Pâques et de la Pentecôte sont élevés au rite double, ont la préséance sur toutes les fêtes et n'admettent aucune commémoraison [14].

13. — Bien que les jours durant l'octave de Noël soient élevés au rite double, ils continuent à se célébrer comme maintenant [15].

14. — Du 2 au 5 janvier, à moins qu'on ne doive célébrer une fête, l'office est de la férie, sous le rite simple. Dans l'office, les antiennes, les psaumes, les versets du nocturne sont du jour correspondant de la semaine, comme au psautier; le reste se prend au 1er janvier, sauf les leçons avec leurs répons, qui se disent de l'Ecriture occurrente; et l'on dit le *Te Deum*. La conclusion des hymnes et le verset du répons bref de Prime se disent comme à Noël. La messe est celle du 1er janvier, sans le *Credo* ni le *Communicantes* propre. Sont interdites les messes basses tant votives que quotidiennes des défunts.

15. — Par suite de la suppression de l'octave de l'Epiphanie, les jours du 7 au 12 janvier deviennent des féries *per annum* (de rite simple). Dans l'office, les antiennes, les psaumes à toutes les Heures et les versets du Nocturne sont du jour correspondant de la semaine, comme au psautier; le reste se dit comme au jour de la fête de l'Epiphanie, sauf les leçons avec leurs répons, qui se disent de l'Ecriture occurrente; et l'on dit le *Te Deum*. La conclusion des hymnes et le verset du répons bref de Prime sont de l'Epiphanie. La messe se dit de l'Epiphanie, sans le *Credo* ni le *Communicantes* propre. Sont interdites les messes basses tant votives que quotidiennes des défunts.

16. — Le 13 janvier, on commémore le Baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous le rite double majeur; l'office et la messe se disent comme maintenant pour l'octave de l'Epiphanie. Si toutefois la fête du Baptême de N.S. tombe le dimanche, on fait alors la fête de la Sainte Famille, sans aucune commémoraison [16]. Le samedi précédent, on place le début de la première Epître aux

---

12. Disparaissent donc du calendrier universel toutes les vigiles des Apôtres (sauf celle des saints Pierre et Paul) et celles de l'Epiphanie, de la Toussaint et de l'Immaculée Conception.

13. Disparaissent donc, outre les octaves simples et les octaves communes (y compris celles de la Dédicace de l'église propre et de la cathédrale et celle du titulaire), les deux octaves privilégiées de 2e ordre (Epiphanie et Fête-Dieu) et deux sur trois des octaves privilégiées de 3e ordre (Ascension et Sacré-Cœur). Dans deux cas toutefois (Epiphanie et Ascension), comme on le verra aux nn. 15 à 17 ci-dessous, la disparition est moins totale qu'il ne semblerait à première vue.

14. Moins le rite, c'est l'extension à tous les jours de ces octaves du privilège actuellement accordé aux deux premiers.

15. Le cas du 30 décembre, 6e jour dans l'octave, pose un problème que nous examinerons dans la note complémentaire, au n. 2.

16. Voir dans la note complémentaire, sous le n. 3, le problème que pose l'interprétation de ces mots « sans aucune commémoraison ».

Corinthiens [17].

17. — Les jours qui s'étendent de l'Ascension à la vigile de la Pentecôte exclusivement deviennent des féries du temps pascal (de rite simple). Dans l'office, les antiennes, les psaumes à toutes les Heures et les versets du Nocturne se disent du jour correspondant de la semaine, comme au psautier; le reste se dit comme à la fête de l'Ascension, sauf les leçons avec leurs répons, qui se disent de l'Ecriture occurrente. La conclusion des hymnes et le verset de Prime sont ceux de l'Ascension; la messe est celle de cette même fête, sans le *Credo* ni le *Communicantes* propre. Sont interdites les messes basses tant votives que quotidiennes des défunts.

Qu'on n'introduise aucun changement à la vigile de la Pentecôte [18].

18. — Les jours des octaves supprimées de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur deviennent des féries *per annum* [19].

19. — Les dimanches jadis situés dans les octaves de l'Ascension, de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur, gardent leur office tel qu'il est maintenant [20].

d) *Des fêtes des saints*

20. — Les fêtes de saints jusqu'ici célébrées sous le rite semi-double sont considérées comme des fêtes simples [21].

21. — Les fêtes des saints, célébrées jusqu'ici sous le rite simple, sont réduites à une mémoire, sans leçon historique [22].

22. — Du mercredi des Cendres au samedi avant les Rameaux, tous les jours de semaine où se présente une fête qui ne soit pas de 1re ou de 2e classe [23], tant l'office (dans la récitation privée) que la messe peuvent être de la férie ou de la fête [24].

---

17. C'est désormais le seul cas de déplacement des lectures du premier nocturne à une date différente de celle que leur assigne le bréviaire.

18. A part bien entendu le rite, qui devient double en vertu du n. 2.

19. Cette suppression totale de ces deux octaves entraîne évidemment avec elle la disparition de leurs préfaces respectives. Entraîne-t-elle aussi l'obligation de dire comme répons à Matines ceux de la férie et non plus ceux de l'octave? Sans vouloir interdire ce changement à ceux qui ont l'habileté nécessaire pour le faire sans que leur dévotion en souffre, nous pensons que ceux qui continueront à dire ces répons tels qu'ils se trouvent actuellement dans leur bréviaire (et donc de l'octave) seront parfaitement en règle : l'intention des rédacteurs du décret n'a certainement pas été d'introduire, ni ici ni ailleurs, de complications nouvelles.

20. Disparaît toutefois la mémoire de l'octave, désormais supprimée. Quelles conséquences cela entraîne-t-il? Le dimanche après la Fête-Dieu et celui après la fête du Sacré-Cœur reprennent la préface de la Sainte Trinité, comme le prévoyait déjà la rubrique insérée ces jours après la secrète : « ...si commemoratio octavae sit omittenda dicitur praefatio de Ssma Trinitate iuxta rubricas ». Puisqu'ils redeviennent des dimanches après la Pentecôte, il semble logique qu'ils se célèbrent en vert. Le dimanche après l'Ascension pose un problème dont nous renvoyons l'examen à la note complémentaire, n. 4.

21. En vertu du n. 21 ci-dessous, elles seront désormais les seules à jouir de l'office festif de rite simple.

22. Ces jours, on dira donc l'office de la férie. L'interprétation de ce paragraphe se heurte à deux difficultés que nous exposerons dans la note complémentaire :

a) les fêtes simples actuellement commémorées dans un office à 9 leçons garderont-elles leur leçon historique (n. 5)?

b) qu'advient-il de l'office de *Sancta Maria in Sabbato* (n. 6)?

23. Ne pourront donc être remplacés par ceux de la férie, lorsqu'ils tombent en Carême, office et messe de S. Mathias (24 février), de S. Joseph (19 mars) et de l'Annonciation (25 mars).

24. La commémoraison d'une fête double dans l'office férial ainsi autorisé comportera-t-elle une leçon historique? Voir note complémentaire, n. 7.

TITRE III — DES COMMÉMORAISONS

1. — Ce qui est dit ici des commémoraisons vaut pour l'office et pour la messe, aussi bien dans les cas d'occurrence que dans ceux de concurrence.

2. — Les commémoraisons à ne jamais omettre et jouissant d'une préséance absolue sont celles :

a) de tout dimanche;

b) d'une fête de 1re classe [25];

c) des féries du Carême et de l'Avent;

d) des IV Temps de septembre;

e) des Litanies majeures [26].

3. — Les autres commémoraisons qui peuvent se présenter sont admises dans la mesure où le nombre total des oraisons ne dépasse pas trois.

4. — Outre et après les commémoraisons énumérées au n. 2, la manière de faire les commémoraisons est la suivante [27] :

a) Dans les dimanches de 1re classe, les fêtes de 1re classe, les féries et les vigiles privilégiées, et de plus dans les messes chantées ou les messes votives solennelles, on ne fait aucune commémoraison;

b) Aux fêtes de 2e classe, et aux dimanches ordinaires, on ne fait qu'une seule commémoraison.

c) Tous les autres jours, qu'on y célèbre une fête ou une férie, on ne fait pas plus de deux commémoraisons.

5. — Les fêtes commémorées n'ont plus :

a) dans l'office, de verset propre à Prime, ni de doxologie propre dans les hymnes, sauf les exceptions prévues au Titre II, nn. 14-17 [28];

b) à la messe, ni *Credo* ni préface propre.

TITRE IV — CHANGEMENTS DANS LE BRÉVIAIRE

a) *Commencement et fin des Heures* [29]

1. — Les Heures canoniques, qu'il s'agisse de la récitation publique ou privée, commencent immédiatement, les *Pater, Ave* et éventuellement *Credo* étant omis, de la façon suivante :

Matines : par le verset *Domine, labia mea aperies*;

Laudes, Petites Heures et Vêpres : par le verset *Deus in adiutorium;*

Complies : par le verset *Iube, domne, benedicere.*

2. — Dans l'office du *Triduum Sacrum* et celui des défunts, toutes les Heures commencent comme prévu dans le bréviaire, en omettant toutefois *Pater, Ave* et éventuellement *Credo.*

---

25. Ceci ne concerne que les cas de concurrence dans l'office, car une fête de 1re classe empêchée par occurrence n'est jamais commémorée mais toujours déplacée.

26. Ceci ne concerne que les messes du 25 avril.

27. On fera choix des commémoraisons à réciter en tenant compte des préséances, telles que les détermine le décret actuel au Titre III, n. 2, et au Titre IV, n. 11 (premières Vêpres), et pour les cas non prévus par lui, le Titre VII des *Additiones et Variationes in Rubricis Breviarii* et le Titre V des *Additiones et Variationes in Rubricis Missalis.* Sur le nombre d'oraisons à dire dans les cas énumérés ici sous « b », voir la note complémentaire, n. 8.

28. Du 2 au 5 janvier et du 7 au 12 janvier ainsi qu'entre l'Ascension et la vigile de la Pentecôte, on gardera donc les doxologies propres et les versets spéciaux de Prime comme dans le bréviaire actuel, qu'on fasse ou non l'office de la férie.

29. Suppression totale des *Pater, Ave, Credo* avant et après les Heures. Compte tenu des modifications apportées aux *Preces, Ave* et *Credo* disparaissent entièrement de l'office, où demeurent seuls un certain nombre de *Pater* (aux Nocturnes, à Prime, à Complies et dans les *Preces feriales*).

3. — De même les Heures Canoniques se terminent comme suit dans la récitation tant publique que privée :

Matines (dans la récitation privée), Laudes, Tierce, Sexte, None et Vêpres : par le verset *Fidelium animae* ;

Prime : par la bénédiction *Dominus nos benedicat* ;

Complies : par la bénédiction *Benedicat et custodiat.*

b) *Conclusion de l'office*

4. — Le déroulement quotidien de l'office divin se termine après Complies, par l'antienne habituelle à la Sainte Vierge, avec le verset *Divinum auxilium* [30].

La concession [31] et les indulgences accordées à la récitation de la prière *Sacrosanctae* sont attachées à cette même antienne finale.

c) *De quelques parties de l'office*

5. — Les hymnes propres des fêtes de certains saints et assignées à certaines heures ne sont pas transférées. Dans l'hymne *Iste Confessor,* on ne change jamais le 3[e] verset, qui sera toujours : *Meruit supremos laudis honores.*

6. — Durant le temps de la Septuagésime, on ne reprend pas les antiennes à *Magnificat* qui auraient été omises [32].

7. — Les prières fériales se disent seulement à Vêpres et à Laudes de l'office des mercredis et vendredis de l'Avent, du Carême et du temps de la Passion, ainsi que les mercredis, vendredis et samedis des Quatre Temps, sauf ceux de la Pentecôte, quand l'office est de la férie [33].

8. — Toutes les autres prières sont omises [34].

9. — Le suffrage des saints et la commémoraison de la croix sont supprimés.

10. — Le symbole dit de S. Athanase se récite seulement à la fête de la Sainte Trinité.

d) *Autres changements*

11. — Le fait d'avoir des premières Vêpres (soit entières, soit à partir du capitule, soit par manière de mémoire) est propre aux fêtes de 1[re] et 2[e] classes et aux dimanches [35].

---

30. Cette antienne ne se dira donc plus qu'une seule fois par jour, qu'il s'agisse de la récitation publique (où on la chantait avant chaque départ du chœur) ou de la récitation privée (où elle était prescrite une seconde fois lors de la première interruption du bréviaire).

31. Il s'agit de la rémission accordée par Léon X aux sous-diacres, diacres et prêtres des fautes de fragilité commises dans la récitation du bréviaire.

32. Le vendredi après la Septuagésime et les jeudi et vendredi après la Sexagésime, le Propre du Temps ne comporte pas d'antienne pour ces féries ; la rubrique révoquée prescrivait de reprendre celles des jours précédents qui n'avaient pu être récitées ; désormais, on prendra simplement celles que le psautier prévoit ces jours pour l'office férial.

33. On devra donc dire ces *preces feriales* tous les mercredis et vendredis de Carême où l'on fera usage de la faveur accordée, Tit. II, n. 22, de dire l'office de la férie. La nouvelle rubrique pas plus que l'ancienne (*Add. et Var. in Rubr. Brev.,* Tit. VIII, n. 3) ne prévoit d'exception en pareil cas.

34. A savoir toutes les prières dominicales et les prières fériales à Prime, Tierce, Sexte, None et Complies.

35. Tous les autres offices commenceront donc à Matines : ceux du rite double majeur ou mineur auront des secondes Vêpres ; ceux du rite simple cessant après None, on dira sauf concurrence d'un office doté de premières Vêpres, les Vêpres et Complies de la férie, avec oraison du dimanche ou l'oraison spéciale prévue en Carême et à certaines autres féries.

12. — En ce qui concerne les diverses parties de l'office, qu'on suive les règles ci-dessous :

a) Rien n'est changé pour les dimanches et les fêtes de 1re classe.

b) Pour les fêtes de 2e classe et les fêtes doubles du Seigneur et de la Sainte Vierge, Matines, Laudes et Vêpres se prennent au propre et au commun; les petites Heures se prennent au psautier de la férie courante et au propre; les Complies sont du dimanche [36].

c) Pour toutes les autres fêtes, vigiles ou féries, l'office se dit à toutes les Heures comme prévu au psautier et au propre, à moins que des antiennes et des psaumes spéciaux ne soient assignés pour Matines, Laudes et Vêpres [37].

13. — Si les leçons de l'Ecriture occurrente et leurs répons ne peuvent se dire au jour fixé, on les omet, même s'il s'agit du « début » d'un livre [38].

14. — Aux fêtes des saints, les leçons du 1er nocturne se prennent de l'Ecriture occurrente, à moins que des leçons propres ne soient assignées; à leur défaut, elles se prennent au commun.

TITRE V — CHANGEMENTS DANS LE MISSEL

a) *Oraisons*

1. — Les oraisons *pro diversitate temporum* sont supprimées [39].

2. — Dans les messes votives des défunts, on ne dit qu'une oraison, si la messe est chantée; sinon, on peut en dire trois [40].

3. — L'oraison *Fidelium* jusqu'ici prescrite le premier jour libre de chaque mois ou le lundi de chaque semaine, est supprimée. Au chœur, ces jours, la messe conventuelle se dit selon les rubriques [41].

4. — Les collectes imposées *simpliciter* par les Ordinaires s'omettent chaque fois que les rubriques actuelles le prévoient, et en plus tous les dimanches et chaque fois que la messe est chantée, et enfin dès que, selon les rubriques, les oraisons à dire sont déjà au nombre de trois.

b) *De quelques autres changements*

5. — Dans les féries *per annum*, s'il y a à faire mémoire d'un saint, le célébrant peut, à son choix, dire la messe de la férie ou, *more festivo* [42], celle du saint commémoré.

6. — Dans les messes des Défunts, la séquence *Dies irae* peut être omise, à moins qu'il ne s'agisse de la messe d'enterrement, corps présent ou raisonnablement absent, et du jour des Morts. Ce même jour d'ailleurs, cette séquence ne doit se dire qu'une seule fois, à savoir à la messe principale, ou sinon, à la première messe.

7. — Le *Credo* n'est récité que les dimanches et aux fêtes de 1re classe, à

---

36. Ce nouveau schéma est calqué sur celui de l'office « mixte » (p. ex. celui de Ste Cécile, le 22 novembre) sauf sur un point : on y garde les belles Complies du dimanche.

37. Les offices « mixtes » actuellement existants gardent donc leur structure, avec suppression toutefois des premières Vêpres (en vertu du n. 11 de ce Titre).

38. Nous avons relevé ci-dessus (note 17) la seule exception prévue désormais à cette règle. Nous toucherons dans la note complémentaire, au n. 9, le problème de l'application de cette prescription à divers cas.

39. Ceci fait tomber du même coup l'obligation de dire au moins trois oraisons aux messes de rite simple.

40. Mais on n'est, ce semble, jamais obligé d'en dire plus d'une.

41. Sur l'interprétation de cette dernière prescription, voir la note complémentaire, au n. 10.

42. Et donc avec le *Gloria* et l'*Ite, missa est.*

celles du Seigneur, de la Sainte Vierge, des Apôtres, Evangélistes et Docteurs de l'Eglise universelle et aux messes votives solennelles chantées [43].

8. — On dit la préface propre à chaque messe; à son défaut, on dit celle du temps, ou sinon, la préface commune.

9. — A n'importe quelle messe, on dit toujours comme dernier Evangile le début de l'Evangile selon S. Jean, sauf à la troisième messe de Noël et le dimanche des Rameaux.

NOTE COMPLEMENTAIRE

L'importance de ce décret et ses conséquences pour la célébration des offices n'échappe à personne. Aussi croyons-nous faire œuvre utile en exposant ci-dessous les points sur l'interprétation desquels nous reste un doute. Nous signalons en même temps l'opinion qui nous paraît plus probable et les motifs de nos préférences.

1. *Quel sera désormais le rite des dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime?* (Titre II, n. 3).

Notre seule raison de douter vient de la note publiée, en page 2, par l'*Osservatore Romano* des 25-26 avril sous le titre *Precizanioni su un decreto* (nous traduisons et nous soulignons : « Pour mettre en meilleur relief les dimanches, comme fêtes du Seigneur, sont élevés au rite double de première classe tous les dimanches de l'Avent et du Carême (*à partir de la Septuagésime*) et au rite double tous les autres dimanches ». On peut se demander si tel est bien le sens du décret lorsqu'il parle des « Dominicae Adventus et Quadragesimae et aliae usque ad dominicam in Albis... ». Si « Carême » signifiait dans cette expression toute la période qui s'étend de la Septuagésime à Pâques, quels seraient ces « autres » dimanches entre le Carême et le dimanche de Pâques closes? Mais si « Carême » est pris au sens strict, pour le « tempus Quadragesimae » tel que le bréviaire le distingue du « tempus Passionis », ces « autres » dimanches sont au nombre de trois : Passion, Rameaux et Pâques. Tel est, pensons-nous, le sens du décret. En conséquence, Septuagésime, Sexagésime et Quinquagésime, qui restent comme maintenant des dimanches majeurs de seconde classe, et en gardent les privilèges, ne sont donc, croyons-nous, élevés qu'au rite double, en vertu du Titre II, n. 5.

2. *Le dimanche dans l'octave de Noël* (Titre II, n. 6 et 13).

La rubrique actuelle, telle qu'elle se lit dans le Bréviaire après le 28 décembre, porte que : « si le dimanche vient en occurrence avec Noël, la fête de S. Etienne, de S. Jean l'Evangéliste ou des Saints Innocents,... son office est entièrement transféré au 30 décembre, avec tous les privilèges (du dimanche), même dans la concurrence... ». Que faire désormais en pareille circonstance? Appliquera-t-on la rubrique qui porte que l'office ni la messe d'un dimanche empêché à son jour ne sont plus transférés (Titre II, n. 6)? Accordera-t-on au contraire la préférence à la rubrique (n. 13 du même Titre) prescrivant de ne rien changer à la manière actuelle de célébrer l'octave de Noël? Ceux qui adopteront cette solution pourront compter sur l'appui des canonistes : ceux-ci rappelleront qu'en pareil cas la prescription particulière l'emporte sur la disposition générale.

---

43. Le *Credo* disparaît donc de la fête de Ste-Marie-Madeleine (22 juillet). Disparaît-il aussi de toutes les messes votives privilégiées (telle celle du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois) et fait-il son apparition dans la fête de S. Jean-Baptiste? Ces points seront discutés dans la note complémentaire, aux nn. 11 et 12.

3. *Nombre d'oraisons à la fête de la Sainte Famille, le 13 janvier* (Titre II, n. 16).

La fête de la Sainte Famille, déjà liée par l'ancienne rubrique au 1er dimanche après l'Epiphanie, ne sera désormais plus déplacée. Lorsqu'elle viendra en occurrence avec l'ancien jour octave de l'Epiphanie, désormais célébré sous le rite double majeur comme fête du Baptême de Notre-Seigneur, celle-ci disparaîtra devant la fête de la Sainte Famille, qui se célébrera alors « sans aucune commémoraison (*sine ulla commemoratione*) », dit la nouvelle rubrique. Prise au pied de la lettre, cette expression signifierait donc que l'on ne dirait en pareil cas, à l'office comme à la messe, qu'une seule oraison, celle de la fête. Mais est-ce bien le sens voulu par le décret? Il serait assez curieux en effet que la fête de la Sainte Famille ne voit tomber la commémoraison du dimanche que si elle se célèbre le 13 janvier (la nouvelle rubrique ne touche en effet que ce seul cas et le principe énoncé au n. 1 du Titre I est que ce qui n'est pas expressément mentionné reste inchangé). C'est pourquoi nous préférons comprendre comme suit, *salvo meliori iudicio* : lorsque le 13 janvier est un dimanche, on y célèbre désormais la fête de la Sainte Famille avec mémoire du dimanche, mais sans aucune commémoraison du Baptême de Notre-Seigneur.

4. *Préface,* Communicantes *et couleur des ornements le dimanche après l'Ascension* (Titre II, n. 19).

Commençons par le plus facile : puisque la couleur de tous les offices du Temps Pascal est le blanc, il n'y a, ce semble, aucune raison pour que change ce jour la couleur des ornements : elle restera le blanc.

La préface de l'Ascension semble bien être propre au dimanche en cause. En effet, la rubrique actuellement placée en tête de cette préface prévoit qu'on la dit « 1. dans les messes de l'Ascension, du dimanche dans l'octave et du vendredi après l'octave de l'Ascension 2. et aussi, conformément aux rubriques, dans toutes les messes qui se célèbrent durant cette même octave, pourvu que l'on y fasse mémoire de l'octave *ou du dimanche dans l'octave*... (nous soulignons) ». Ceci se confirme par l'examen du texte de la messe; la rubrique placée après la secrète, dit simplement « Préface et *Communicantes* de l'Ascension » et non, comme par exemple au dimanche dans l'octave de la Fête-Dieu : « Préface de Noël en raison de l'octave... » (cfr ci-dessus, note 20).

La même raison nous semble valoir pour le *Communicantes,* car une rubrique analogue (placée après le texte de celui-ci) en prévoit la récitation, « durant toute l'octave, à toutes les messes de l'octave ou du dimanche dans l'octave, et à toutes celles où l'on fait mémoire des deux ou *de l'un d'entre eux* ». On pourrait toutefois faire valoir en sens contraire que, si ce *Communicantes* se dit « durant toute l'octave », il serait logique qu'il disparaisse avec elle, aussi bien le dimanche que les autres jours de l'ancienne octave (cfr pour ceux-ci : Titre II, n. 17).

5. *Les fêtes de rite simple, actuellement commémorées dans un office de rite double, garderont-elles le cas échéant leur leçon historique?* (Titre II, n. 21).

Nous le pensons pour deux raisons. La première est juridique : le décret, pris en rigueur de termes, supprime la leçon historique des fêtes jusqu'ici célébrées sous le rite simple (c'est-à-dire jouissant de l'office festif de rite simple), non des fêtes simplement commémorées. Or, ce qui n'est pas expressément mentionné reste inchangé (Titre I, n. 1). Notre second argument, plus liturgique, vient renforcer le premier et atténuer ce que son juridisme pourrait avoir d'irritant : il semble bien que le motif qui entraîne suppression de la leçon historique pour les fêtes simples dorénavant commémorées, est le fait qu'elles doivent l'être dans un office férial : or celui-ci, à en juger par les anciennes rubriques, n'ad-

met pas de leçon historique des fêtes commémorées, fussent-elles des doubles simplifiés pour la circonstance [44]. Ce motif ne vaut évidemment pas pour les offices à 9 leçons.

6. *Qu'advient-il de l'office* de Sancta Maria in Sabbato? (Titre II, n. 21).

Cette rubrique le fait-elle disparaître (car, en cas d'occurrence, on n'en fait pas mémoire; cfr *Rubricae generales Breviarii,* VIII, 2)? Tout dépend d'un problème de classification : dans quelle catégorie range-t-on cet office? Ce n'est certainement pas un office du Propre du Temps. Ce n'est pas non plus à proprement parler un office votif, nous semble-t-il, puisqu'il se célèbre avec *Te Deum, Gloria* et *Ite, missa est,* caractéristiques du *mos festivus.* Et il honore la plus sainte des créatures humaines. L'on comprendrait de plus que les rédacteurs du décret, évidemment soucieux de rétablir la priorité du Temporal, aient voulu éviter la multiplication de l'office *de Sancta Maria in Sabbato.* Néanmoins, nous estimons plus probable que cet office n'est pas atteint par la rubrique en cause : il nous semble en effet que, tout en faisant partie du Sanctoral, l'office de la Sainte Vierge le samedi y constitue une catégorie spéciale, que la rubrique en cause aurait dû prévoir pour lui être applicable.

7. *Comment se fera la mémoire d'une fête double dans l'office férial facultatif en Carême?* (Titre II, n. 22).

On appliquera, nous semble-t-il, la rubrique rappelée ci-dessus, note 44 : simple commémoraison sans leçon historique. De plus, en vertu du n. 11 du Titre IV, on ne fera mémoire de ces fêtes qu'à Laudes et aux secondes Vêpres; de même, en vertu du n. 3 du Titre III, on ne fera pas plus de deux commémoraisons.

8. *Nombre d'oraisons à réciter aux fêtes de 2e classe et aux dimanches ordinaires* (Titre III, n. 4, b).

A supposer que se présente déjà l'un de ces jours une commémoraison privilégiée (Titre III, n. 2), doit-on encore y faire mémoire d'une autre fête occurrente ou concurrente? Le doute naît de la constatation suivante : le préambule « outre et après les commémoraisons énumérées au n. 2 » ne semble pas pouvoir se rapporter de la même façon aux trois subdivisions qu'il introduit. En effet, il ne peut être question d'exclure toute commémoraison, même celles prévues au n. 2 comme ne devant jamais être omises, des fêtes citées sous « a » (et donc, dans ce cas, *outre* les oraisons privilégiées, aucune *autre* commémoraison n'est admise). D'autre part, aux offices énumérés sous « c », on ne peut admettre que les deux commémoraisons autorisées le soient en outre des commémoraisons privilégiées : ce serait réintroduire la possibilité de quatre oraisons prescrites par les rubriques, contrairement au n. 3 du même titre, fixant trois comme maximum (il faut donc bien lire ici : « *y compris* les oraisons privilégiées, on n'admettra pas plus de deux commémoraisons »). Comment alors comprendre la portée du préambule lorsqu'il s'applique au groupe « b » : comme en « a », c'est-à-dire pas plus d'une commémoraison *en outre* des oraisons privilégiées? ou comme en « c » : pas plus d'une commémoraison *y compris* celles-ci? Nous optons pour la seconde interprétation : ce choix nous est dicté par l'orientation générale du décret, qui vise à alléger office et messe des commémoraisons multiples.

---

44. *Rubricae generales Breviarii,* XXVI, 4 : « In Officio trium Lectionum, si fit de Feria, tres Lectiones leguntur de Scriptura, nisi tres sint de Homilia, quia tunc, omissis Lectionibus de Scriptura, leguntur de Homilia ». C'est ce qui se pratiquait déjà le mercredi des Cendres et les trois premiers jours de la Semaine Sainte.

9. *De certains autres déplacements des leçons de l'Ecriture occurrente* (Titre IV, n. 13).

La nouvelle rubrique supprime-t-elle les règles, parfois assez compliquées, données pour réduire d'une semaine en août, septembre, octobre et novembre les leçons de l'Ecriture occurrente? Nous sommes porté à le croire, vu la tendance générale à la simplification qui anime tout le décret et les déplacements de lectures et de répons que prévoient certaines de ces rubriques.

Par contre, nous admettrions volontiers que le nouveau décret n'oblige pas à répéter le 2 mai le début de l'Epître catholique de saint Jacques déjà lu la veille à la fête de ce saint Apôtre, ce qui se produirait s'il faisait tomber la rubrique actuellement insérée au 4e dimanche après Pâques, et qui prescrit en pareille rencontre de dire ce jour les leçons du lundi avec les répons du dimanche.

10. *Messe conventuelle les jours où était prescrite l'oraison* Fidelium (Titre V, n. 3).

Deux interprétations nous paraissent possibles pour les derniers mots de ce numéro : « Au chœur, ces jours, la Messe conventuelle se dit *selon les rubriques* ».

S'agit-il des rubriques qui se lisent dans les *Additiones et Variationes in Rubricis missalis*, III, n. 2 et 3, et prescrivent ou permettent de remplacer à certains jours la messe conventuelle de la férie par la messe votive des défunts? Si l'on comprend de la sorte, on dira donc que, pour la messe conventuelle, rien n'est changé à l'ancienne manière de faire. Mais on peut aussi comprendre qu'il s'agit des rubriques générales qui régissent la messe conventuelle d'une férie et son remplacement éventuel par certaines messes votives (*Rubricae generales Missalis*, IV, 3).

Nous avouons préférer cette seconde interprétation, qui introduit pour la messe conventuelle une réforme parallèle à celle dont bénéficient les messes privées; de plus, dans la première hypothèse, on arrive à cette conclusion pour le moins curieuse que l'oraison *Fidelium* est désormais supprimée partout, sauf dans les messes conventuelles : en effet, dans cette interprétation, la rubrique qui la prescrit dans celles-ci, étant formellement rappelée, garde donc sa pleine valeur.

11. *Les messes votives privilégiées, même chantées, garderont-elles le* Credo? (Titre V, n. 7).

La réponse négative nous paraît probable : la rubrique contient ce que les canonistes nomment une énumération « taxative », ou liste exhaustive des cas visés (« dicitur *dumtaxat* ») ; en conséquence, elle est de stricte interprétation. Or les messes votives privilégiées sont bien assimilées sur plusieurs points aux messes votives solennelles, mais elles ne nous semblent pas pouvoir être dites, en rigueur de termes, des messes solennelles.

12. *La fête de la Nativité de saint Jean-Baptiste se célébrera-t-elle avec* Credo? (Titre V, n. 7).

Ceci nous semble une conséquence, assez inattendue d'ailleurs, de la nouvelle rubrique réservant, sans exception, le *Credo* aux fêtes de 1re classe.

CONCLUSION

Il est sans doute encore trop tôt pour dégager la pleine portée de ce document, qui marque un tournant important dans l'histoire des rites de la liturgie romaine. La première raison en est que cette réforme n'est qu'un premier pas vers des mesures de plus vaste envergure, or l'on ne juge bien d'une partie

que remise dans l'ensemble [45]. De plus, il faudra que, dans les mois à venir, les revues spécialisées nous fassent connaître le résultat des recherches historiques et autres qui ont amené les liturgistes de profession à demander les changements, et la Commission de la Sacrée Congrégation des Rites à les accorder. Ceci aussi éclairera plus d'un point et tempérera sans doute certains regrets devant des immolations dont les raisons apparaîtront plus clairement [46].

Dès à présent, cependant, certaines lignes maîtresses apparaissent clairement et nous voudrions les dégager par manière de conclusion.

Avec une belle audace, le décret a fait disparaître la plupart des pièces adventices qui, au cours des siècles, étaient venues alourdir inutilement l'office : prières avant et après les Heures, prières dominicales et fériales, oraisons du Temps, commémoraisons multiples, pullulation des octaves. Il a éliminé avec la même énergie une autre source de complications : les transferts d'offices, de leçons de l'Ecriture, de répons ou d'hymnes.

Ce faisant, il est resté profondément traditionnel : l'office ainsi allégé fait irrésistiblement penser à ces églises que d'habiles restaurateurs ont débarrassé des surcharges dont la piété plus ardente qu'éclairée de certaines générations les avaient encombrées : dans la nef dégagée de ce fatras, les lignes du plan primitif ressortent à nouveau. De même, dans l'office de chaque jour et dans l'ensemble de l'année liturgique, reprennent leur valeur et les psaumes, élément de base des heures, et le Cycle du Temps, sans cesse menacé par un Sanctoral envahissant.

L'on n'admirera pas moins la sagesse de ce décret, audacieux et traditionnel tout à la fois. Nous croyons ne pas nous tromper en interprétant comme un geste dicté par cette prudence éclairée l'interdiction faite aux éditeurs pontificaux de rien changer actuellement aux livres liturgiques. Certes, cette mesure vise sans doute d'abord à faciliter l'introduction de la réforme plus profonde annoncée par le décret, mais n'aurait-elle pas aussi pour but de permettre à la Sacrée Congrégation d'accorder sans difficulté une large audience à toutes les suggestions valables que susciterait son heureuse initiative?

Nous ne doutons pas que les prêtres, ainsi mis en possession d'un bréviaire notablement amélioré, n'en profitent pour réaliser le désir du Souverain Pontife : « prier » celui-ci, qui leur demandera désormais moins de virtuosité rubricale, avec une piété renouvelée. Ce résultat sera la meilleure récompense, et au fond la seule, qu'attendent tous ceux qui ont collaboré à l'élaboration de ce décret [47].

L. RENWART, S. J.

---

45. Il nous semble évident, par exemple, que la volonté de ne pas toucher au texte actuel de nos livres liturgiques suffit à expliquer certaines décisions, sans permettre toujours d'apprécier dès maintenant ce que sera la réforme définitive.

46. Ce surcroît de lumière fera-t-il disparaître tous les regrets? Nous n'osons l'espérer. Par exemple, les *Communicantes* propres de l'Epiphanie et de l'Ascension n'ont-ils peut-être pas été sacrifiés un peu trop allégrement au principe de la suppression de l'octave, principe dont ils sont d'ailleurs la principale victime, puisque la conclusion propre des hymnes, le verset de Prime, et en de nombreux cas la messe et l'office (sauf les psaumes) continueront à être récités (cfr Titre II, n. 15, 16, 17 et Titre III, n. 5, a)?

47. Pour couper court à certains espoirs non fondés, la S.C. des Rites a publié dans *L'Oss. Rom.* du 4 mai le communiqué suivant : « ...la réforme du texte du Bréviaire et du Missel que beaucoup croient imminente... demandera encore quelques années; en conséquence, gardent leur valeur d'usage non seulement les bréviaires et missels actuels, mais même les nouvelles éditions qui devront éventuellement en être faites entretemps : celles-ci comme le prescrit le décret, devront être en tout conformes aux texte présent ».

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Message de Pâques 1955. — (*L'Osservatore Romano,* 11-12 avril 1955. — Trad. de la *Nouvelle Revue Théologique*).

Surrexit, il est ressuscité! (Mt., XXVIII, 6) : telle fut la joyeuse nouvelle que l'Ange annonça aux saintes femmes, à l'aube de la Résurrection, sur le tombeau vide du Rédempteur. Le même cri de victoire et la promesse de Jésus de personnelle assistance à l'Eglise, vérité désormais établie par les faits depuis des siècles (Mt., XXVIII, 20), Nous désirons, chers fils et filles, les répéter en Son nom aujourd'hui, comme salut pascal à vous tous, venus de notre ville épiscopale de Rome, de l'Italie et de tant de pays. Ainsi la consolation béatifiante et la paix céleste qui rayonnent du divin Sauveur pénétreront vos âmes et s'imprimeront dans votre pensée, vos sentiments et votre vouloir.

Il est ressuscité et il vit parmi nous!

Quelle vérité plus sûre, quelle réalité plus consolante, dans notre exil sur terre que ce double événement sur lequel se fondent la certitude de la foi et l'espérance de tout salut!

Le Christ est ressuscité! Lumière ne laissant place à aucune ombre de doute que cette vérité historique! Et sa splendeur continue par le témoignage vivant de l'Eglise, qui n'aurait point résisté au poids des siècles si le Christ n'était pas ressuscité.

Le Christ est parmi nous! Voici que resplendit d'une invincible lumière la réalité de la vie opérante de Jésus dans l'Eglise. Vous en êtes vous-mêmes les témoins.

Cette Eglise, qui ne peut être le fruit de desseins humains, qui est même une négation des instincts désordonnés, et pour cela haïe par le monde (Jo., XV, 18-19), résiste, parce que réside en elle celui qui lui renouvelle la fraîcheur de la vie et de la jeunesse. C'est le Dieu fait homme et ressuscité, qui se cache en Elle pour donner sans cesse et de façon intime la vie à l'humanité, en communiquant à qui croit en Lui sa vérité, sa grâce, sa paix.

Pour le chrétien, illuminé par la vérité de la Résurrection, la foi est vie, vie pleine et essentielle, en communion avec le Christ dans l'Eglise.

Comment un croyant pourrait-il alors séparer en lui la religion de la vie, sans diviser mortellement son être propre et sans bouleverser follement l'œuvre de Dieu?

Que donc la foi soit vivante en vous, une foi ardente et vécue de façon que la religion oriente la vie et la vie se transforme en un acte continuel de religion. En réalité, plus le chrétien est enraciné profondément dans la foi, d'autant plus activement il remplit les devoirs que la vie lui impose; et d'autant plus efficacement, dans la mesure de ses moyens et de sa vocation, il doit assumer les grandes charges et obligations qui ont pour but le bien social, l'ordre public et la pacifique coexistence des peuples.

Que se fortifie donc en vous tous, chers fils et filles, avec la joie de Pâque, la ferme conviction que la religion est une condition indispensable de la vie authentique et que seule la synthèse active de l'une et de l'autre fournit la solution des problèmes, grands et petits, qui angoissent l'humanité d'aujourd'hui.

Afin que ce vœu se réalise et que la joie de la Résurrection ne cesse pas avec le déclin de cette journée, mais se transforme en solide espérance, Nous invoquons du Rédempteur, vainqueur de la mort, l'abondance de ses grâces.

Qu'elle descende donc notre Bénédiction sur tous les hommes de bonne volonté, afin qu'en nombre toujours croissant, ils deviennent le nouveau levain (*I Cor.*, V, 7) de la vérité et du bien.

Qu'elle descende sur ceux qui vivent dans la vraie foi, afin qu'ils persévèrent en elle, et s'élèvent, nourris par elle, à une perfection toujours plus haute; mais surtout sur ceux qui souffrent persécution pour leur fidélité au Christ et à l'Eglise, condamnés à une misère injuste, arrachés à leurs proches, exilés, privés de la liberté et incarcérés. Nous les bénissons dans l'effusion d'une particulière affection, afin que, le regard fixé sur le Sauveur, ils supportent avec constance et sérénité tant de maux et ne se laissent pas briser spirituellement; qu'ils offrent leurs souffrances pour leurs persécuteurs mêmes et ainsi les gagnent à Dieu; qu'ils fassent en sorte que leur sacrifice soit la semence d'une riche moisson de vrai bonheur chrétien.

Le cœur serré d'angoisse pour le sort de tant de peuples sur lesquels pèse encore le nuage d'un avenir obscur, Nous bénissons également tous ceux dont l'action a une influence prépondérante pour le bien de l'humanité et le salut des âmes, et qui détiennent le redoutable pouvoir de contribuer à l'un et l'autre ou, au contraire, de leur faire subir des torts graves.

Nous les bénissons, afin qu'au lieu de les fermer, ils ouvrent largement les portes à l'œuvre de Dieu, afin que, dans les deux hémisphères de la terre, sincèrement désireux de chercher une entente durable, ils contractent des engagements qui assurent la paix, amorcent un désarmement progressif, de manière à épargner à l'humanité la ruine d'une nouvelle guerre; pour qu'à l'intérieur des nations, ils établissent des lois et prennent des mesures qui visent toujours l'utilité générale, qui respectent la dignité humaine et la liberté de faire le bien, qui favorisent la justice sociale et la charité fraternelle, de manière que, dans leurs territoires, les vertus chrétiennes, fondement de toute prospérité, puissent fleurir en abondance.

Nous savons bien quelle emprise toujours plus vaste et plus importante la recherche scientifique exerce dans la vie des peuples et même dans la politique; et nous bénissons le Seigneur qui a plié l'esprit des hommes à de plus paisibles desseins de paix.

Nous avons observé sans anxiété ni tremblement les récents progrès qui, après quelques installations fixes, ont permis de mener à bon terme la tentative de propulser un navire avec l'énergie tirée de transmutations nucléaires, employant finalement ces forces non à détruire, mais à servir l'homme. Nous ne pouvons pas ne pas souhaiter et implorer du ciel que l'homme les ait toujours plus à sa disposition et puisse toujours mieux les dominer. Nous savons combien de telles recherches sont longues, difficiles, laborieuses et dangereuses.

Cependant, Nous exhortons les hommes de science et de bonne volonté à persévérer avec audace et confiance dans l'étude théorique et expérimentale des préparations et des matériaux productifs, de manière à atteindre une production notable d'énergie facilement accessible, qui serve là où il faut, et contribue à diminuer la pression du besoin et de la misère.

Nous prions le Dieu tout-puissant qu'il éclaire et dirige un travail qui peut rendre un très grand service humain et moral, sans parler de son utilité scientifique. Nous le supplions en même temps d'empêcher qu'un effort si grand et si profond se transforme en une violence démoniaque qui entraînerait tout à la ruine.

Avec une même confiance et une même attente, Nous suivons les multiples recherches destinées à étudier les effets que les nombreux types de radiations actuellement utilisables ont sur les végétaux, leur développement, leurs fruits et leur possibilité de conservation; elles peuvent, en effet, contribuer à résoudre les problèmes de l'alimentation si importants dans la vie de l'humanité. Pour elles aussi, Nous implorons de Dieu l'assistance providentielle sans laquelle les efforts humains demeurent stériles.

Toutefois, en ce qui concerne le travail de la recherche dans le domaine jaloux de la vie, Nous devons rappeler, encore une fois, les dangers que la génétique prévoit comme possibles quand le mystère, enfermé en tout être vivant, est violé par des interventions imprudentes ou par un changement violent de l'habitat. Par exemple, l'influence d'une radio-activité qui dépasserait un seuil de sécurité biologique encore inconnu. Les horreurs de générations tératomorphiques, et, pire encore, les traumatismes cachés subis par le patrimoine génétique, donneraient alors le signal d'une révolte de la nature contre de telles violences.

Et enfin notre Bénédiction compatissante descend sur les foules désolées des pauvres répandus dans le monde, qui sont les plus proches de notre cœur, sur les familles qui manquent de tout, sur les malades languissant dans les hôpitaux, dans les sanas, dans les cliniques, sur les malheureux détenus dans les prisons, et sur combien d'autres opprimés par le malheur, afin que la miséricorde de Dieu et l'amour des bons leur donnent aide abondante et consolation.

Le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés à sa gloire éternelle dans le Christ Jésus achèvera lui-même son œuvre, vous fortifiera et vous donnera vigueur. A Lui la gloire et la puissance dans les siècles. Amen (I Petr., V, 10-11).

La prévention des accidents de travail. Allocution du 3 avril 1955 aux membres du 1er Congrès mondial sur cet objet. — (*L'Osservatore Romano,* 4-5 avril 1955. — *La Doc. cath.,* 1955, col. 449-452).

Parmi les problèmes sociaux de l'heure présente, celui de la prévention des accidents de travail, sensiblement multipliés après la dernière guerre, a retenu l'attention d'organismes qui, dans ce premier Congrès mondial, se proposent de coordonner leurs efforts sur le plan international. Le Souverain Pontife se réjouit de cette initiative et du choix judicieux des questions mises au programme du Congrès :

« Sans perdre de vue le rôle des facteurs techniques dans la prévention des accidents du travail, facteurs si divers suivant les industries, il convenait de mettre en évidence un aspect plus délicat, l'intervention des motifs humains. La lutte que vous menez prolonge en effet l'effort inlassable que l'homme déploie depuis les origines pour dominer la matière, ses résistances aveugles, ses réactions déroutantes et parfois soudaines et terribles envers celui qui tente de l'enserrer de plus en plus dans le réseau de ses inventions. Toute œuvre humaine comporte un certain risque, physique, économique ou moral; on peut, on doit même l'accepter, quand il ne dépasse pas les limites que fixe la prudence. L'homme trouve d'ailleurs dans cette espèce de défi un stimulant psychologique puissant. Mais, d'autre part, personne ne peut compromettre, sans raison grave, sa santé ou celle de ses semblables, exposer sa vie ou celle d'autrui. Et cependant, que d'imprudences, de négligences coupables, de risques délibérément accrus n'entraîne pas le seul désir d'éviter les charges économiques et les sacrifices matériels, que suppose toute application des mesures de protection! La pente de la facilité joue ici dans le même sens pour tous : afin d'éviter les pertes

de temps et pour accroître la production et le profit, ou simplement pour s'épargner un effort psychologique désagréable, on relâche toute vigilance, on néglige les précautions parfois les plus élémentaires.

» Si l'on considère cependant l'évolution sociale récente et si l'on réfléchit quelque peu, on apercevra sans peine le bien-fondé et l'utilité de pareil effort. Personne à présent ne conteste plus la part des dispositions subjectives dans le rendement du travail. La méconnaissance des exigences physiques, affectives, morales de l'être humain finit par l'aigrir et par le dresser contre ceux qui méprisent sa dignité personnelle. Comment pourraient subsister l'intérêt que chacun porte à sa tâche et la conscience professionnelle qui l'incite à s'en acquitter parfaitement, lorsque pèse sans cesse la menace d'un accident, qui priverait l'individu et sa famille du salaire dont dépend sa subsistance matérielle? Au simple plan économique, ces raisons suffiraient déjà à susciter chez les employeurs la volonté d'assurer à leurs ouvriers des conditions satisfaisantes de sécurité et d'hygiène.

» Parmi les moyens d'ordre général utilisés à cet effet, il est certain que la sélection et la préparation professionnelle, de même que le perfectionnement de la main-d'œuvre tiennent une place capitale. Le fait ressort clairement de l'augmentation de la fréquence des accidents chez les ouvriers émigrés, appliqués à des travaux industriels, auxquels un long apprentissage ou même une tradition familiale ou régionale ne les a pas préparés. Considérée de ce point de vue, la question apparaît avec une extension très large et révèle un de ses caractères typiques : les problèmes spécifiques de la prévention des accidents de travail ne trouveront de solution complète que replacés dans un plan d'ensemble qui tiendra compte de tous les aspects de la vie du travailleur et qui fera droit à toutes ses aspirations légitimes. L'application de mesures d'ordre technique en sera facilitée et produira des résultats assurés, que n'obtiendraient ni la contrainte ni d'autres moyens extérieurs de persuasion. »

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Monitum du 22 mars 1955 sur les messes du soir. — (*A.A.S.*, XXXXVII, p. 218).

Le Saint-Office fait remarquer que l'on tient souvent trop peu compte du principe établi par la constitution *Christus Dominus* du 6 janvier 1953 (voir *N.R.Th.*, 1953, p. 197), au sujet des messes du soir. C'est pour des raisons *de bien commun des fidèles* que ces messes peuvent être permises par les Ordinaires et non pas uniquement pour rehausser une cérémonie extérieure ou pour l'avantage de particuliers. A la même occasion, le Saint-Office rappelle qu'on ne peut donner une interprétation extensive aux dispositions de la Constitution *Christus Dominus*.

Notification de soumission. — (*L'Osservatore Romano,* 17 avril 1955).

En date du 16 avril 1955, le Saint-Office fait savoir que J. Thomé s'est soumis à la condamnation portée contre son livre *Der mündige Christ* (voir *N.R.Th.*, 1955, p. 306).

S. CONGREGATION DES RITES

Décret général du 23 mars 1955 sur la simplification des rubriques. — (*A.A.S.*, XXXXVII, p. 218-224).

On trouvera ci-dessus (p. 513-524) la traduction du texte intégral de ce décret et un bref commentaire.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

P. VAN IMSCHOOT. — *Théologie de l'Ancien Testament.* Tome I. *Dieu.* Coll. Bibliothèque de Théologie. Série III. Théologie Biblique, Vol. II. Paris-Tournai-Rome-New-York, Desclée & C^ie^, 1954, 23 × 16 cm., XIV-273 p.

Tous seront d'accord avec M. van Imschoot, quand il déclare dans son Avant-Propos : « L'absence de toute synthèse de la doctrine de l'Ancien Testament en français et l'intérêt évident d'un travail de ce genre pour la connaissance de la révélation ancienne et pour l'étude de la théologie en général justifient, sans doute, l'essai que l'auteur a tenté de réaliser ». S'il s'est résigné à publier seule la première partie de sa synthèse, c'est pour éviter que son travail ne sorte vieilli des presses. Ce premier tome traite de Dieu et des rapports de Dieu avec le monde et avec son peuple. Un second tome comprendra la deuxième partie : l'homme, et la troisième : le jugement et le salut.

Dans une introduction où il est question de l'objet, de la méthode et de la division de la théologie de l'Ancien Testament, l'auteur note très judicieusement qu'on ne trouve dans les livres de la Bible aucun exposé systématique des idées sur Dieu et sur ses rapports avec le monde et les hommes. Pour grouper logiquement ces idées, il faut bien faire choix d'un cadre, mais il faut éviter de faire violence à la pensée israélite en l'accommodant aux exigences d'une théologie plus développée. On ne peut que louer M. van Imschoot de cette préoccupation de loyauté scientifique et l'on comprend qu'il ait dans cette pensée adopté le plan le plus simple, le plus conforme à la pensée d'Israël : c'est celui que l'on trouve en particulier dans la « Theologie des Alten Testaments » de Ludwig Köhler (1936 et 1953).

Les bibliographies en tête de chaque section et les exposés de l'auteur font preuve d'une connaissance approfondie des questions traitées. Parce que l'auteur domine son sujet, il expose avec une parfaite sérénité les divers avis et, quand il y a lieu, fait choix d'une solution d'une manière judicieuse et toujours soucieuse à la fois d'une saine orthodoxie et des exigences d'une vraie science.

G. Lambert, S. J.

J. DE FRAINE, S. J. — *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens.* Coll. Analecta Biblica, 3. Rome, Pontif. Istit. Biblico, 1954, 24 × 16 cm., XL-425 p. Prix : 5.000 lires.

L'auteur définit lui-même très clairement dans son introduction le but de son importante étude : rechercher, du point de vue de l'exégèse catholique, ce qu'il faut retenir des opinions et conceptions préconisées par l'Ecole anglo-scandinave concernant le « schème de la royauté divine ».

Dans une première partie, le R. P. De Fraine rend compte de l'état actuel du problème et expose en particulier les théories de l'Ecole dite d'Upsala. La partie suivante examine l'origine de l'institution monarchique en envisageant cette origine à un double point de vue, historique d'abord, idéologique ensuite, en tant que la royauté est due à un libre choix divin. Une troisième partie recherche, d'après les textes, jusqu'à quel point il est légitime d'appliquer aux rois de l'Ancien Testament les « trois catégories royales » élaborées par l'Ecole d'Upsala : la divinité du roi, son caractère sacerdotal et sa mission de sauveur.

On a beaucoup exagéré, affirme l'auteur, le phénomène de la déification du roi en Mésopotamie. Il est en tout cas vain de chercher une institution similaire en Israël. De même, et en vertu du parallélisme babylonien, le rôle sacerdotal du roi israélite doit être restreint ou même déclaré nul. Le roi, même judéen, plus qu'un prêtre en titre, se contente d'être le chef de la nation sainte. Concernant la mission de sauveur, l'auteur reconnaît une analogie entre la Mésopotamie et Israël. Mais ce n'est qu'une analogie.

Au total, les divergences sont plus profondes que les similitudes. La raison en est dans la force transformante du monothéisme éthique qui marque de son empreinte l'institution monarchique en Israël. « La révélation du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu personnel et transcendant, marque d'une empreinte indélébile toute la trame de l'Ancien Testament, dans sa généralité et ses éléments concrets » (p. 396). G. Lambert, S. J.

W. von Soden. — *Herrscher im Alten Orient.* Coll. Verständliche Wissenschaft, 54. Berlin, Springer-Verlag, 1954, 19 × 12 cm., VII-152 p., 42 reprod. Prix : 7,80 marks.

L'image que beaucoup se font des souverains de l'antique Mésopotamie, affirme l'auteur dans son Introduction, pèche par simplisme et excès de schématisation : on voit en eux des potentats absolus, dont les occupations favorites sont la guerre, la chasse et les fêtes et banquets en compagnie des femmes de leur harem. Pour immortaliser leur nom, ils élèvent de somptueux palais et des temples imposants. Mais pour réaliser leurs projets, ils soumettent leur peuple et plus encore les peuples conquis à de lourds impôts et à des corvées pénibles. Ils justifient cette manière d'agir en prétendant qu'ils sont comme les dieux et ils se font souvent honorer comme tels. Même simplisme quand il faut expliquer les révolutions intérieures et les meurtres commis sur la personne des rois : intrigues de cour, intrigues de harem, dit-on, sans chercher plus loin les causes réelles. On parvient ainsi à une image repoussante du potentat oriental et l'on se plaît à opposer ce despotisme à la Polis grecque et à ses institutions démocratiques. Pour redresser ces conceptions qui ne sont que partiellement vraies et sont même sur beaucoup de points vraiment fausses, M. von Soden fait défiler dans son charmant opuscule une galerie de souverains orientaux : il a choisi de préférence ceux que les documents et les monuments nous font le mieux connaître et il a pu ainsi les camper dans la pleine lumière de l'histoire. Nous rencontrons successivement Urukagina de Lagash, le premier réformateur social, le « bon pasteur » Gudéa de Lagash, tout entier consacré au service de son dieu, Shamshi-Adad I^er^ d'Assyrie, un soldat, mais aussi un éducateur de ses fils, Zimrilim de Mari, constructeur du grand palais de cette ville, Hammurabi de Babylone, le législateur et le père de la patrie, Assurnasirpal I^er^, le roi qui reconnaît ses fautes, Assurnasirpal II, conquérant brutal, mais promoteur des arts, Téglatphalasar III, l'organisateur de l'empire assyrien, l'usurpateur Sargon II qui au milieu même de ses succès craignait pour ses jours, Sennachérib, esprit remarquablement doué, mais manquant de mesure, Asarhaddon, le souverain angoissé, Assurbanipal qui donne à l'empire d'Assyrie un dernier éclat. En terminant, l'auteur retrace la fin de l'empire assyrien et évoque les derniers rois chaldéens de Babylone. G. Lambert, S. J.

R. North, S. J. — *Sociology of the Biblical Jubilee.* Coll. Analecta Biblica. 4. Rome, Pont. Istit. Biblico, 1954, 24 × 17 cm., XLVI-245 p. Prix : 3.900 lires.

Professeur d'archéologie et de géographie bibliques à l'Institut Biblique Pontifical à Rome, le R. P. North, S. J., s'est livré à une étude approfondie du « jubilé hébreu » pour en dégager l'aspect social. Dans les trois premiers chapitres, l'auteur examine les sources bibliques, orientales anciennes et juives, qui peuvent jeter quelque lumière sur l'institution du jubilé. Un quatrième chapitre recherche l'étymologie et le sens du terme « *yobel* » (jubilé). Le chapitre suivant examine la question de savoir si le jubilé avait lieu après 49 ou 50 ans.

Les chapitres 6e, 7e et 8e étudient les effets du jubilé : la libération des esclaves, la restitution des terres et la remise des dettes. Le chapitre 9e est consacré entièrement à l'étude du chapitre XXV du Lévitique, d'une capitale importance dans le problème du jubilé. Enfin le dixième et dernier chapitre donne ce que l'auteur appelle la « social theology » du jubilé. Dans le même chapitre est aussi prise en considération la signification typique du jubilé, et la relation qu'il peut présenter avec le « jubilé chrétien ».

Le travail du R. P. North est remarquablement fouillé, très analytique. Ces qualités entraînent un danger de dispersion, mais l'auteur prévient ce danger par un remarquable esprit d'ordre et de méthode. Si sa bibliographie comporte une quarantaine de pages, elle est parfaitement ordonnée et s'intitule à bon droit « Classified Bibliography ». Chacun des dix chapitres du livre se termine par un bref « Summary », résumé des idées développées au cours du chapitre. Au total, ouvrage excellent, étude aussi exhaustive qu'elle peut l'être du « jubilé hébreu ». G. Lambert, S. J.

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. Haag in Verbindung mit A. Van den Born u. zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 6 : *Matthäusevangelium-Personennamen.* Einsiedeln-Zurich-Cologne, Benzinger Verlag, 1954, 26 × 17 cm., col. 1093-1316. Prix : 11 frs suisses.

La sixième livraison du Bibel-Lexikon (qui sera complet en huit fascicules) conduit de la fin de l'article consacré à l'Evangile de *Matthieu* à un début d'article concernant les *noms de personnes.* Signalons quelques articles plus importants, tels que « *Menschensohn* » (on regrette de ne pas trouver dans la bibliographie le nom du R. P. Benoît, O.P.), « *Messiaserwartung* » (coll. 1117-1136) par le R. P. Schildenberger, « *Monotheismus* », « *Moses* » (col. 1160-1169) par H. Cazelles et A. van den Born, « *Mysterium, Mysterien* » (col. 1181-1186), « *Offenbarung* » (col. 1217-1223) par W. Grossouw, « *Opfer* » (col. 1229-1235), « *Opfermahl* », « *Palästina* » (col. 1247-1254) par F. Stummer (article illustré par les planches hors-texte XXI-XXIV), « *Paraklet* » (col. 1261-1264) par M. Meinertz (qui affirme le sens actif de « *paraklêtos* »), « *Paschafest, Paschalamm, Paschamahl* » (col. 1265-1270), « *Pastoralbriefe* » (col. 1270-1276) par J. Reuss, « *Paulus* » (col. 1277-1293) (article illustré par les planches hors-texte XXV et XXVI), « *Pentateuch* » (col. 1296-1309) par H. Cazelles. Au fur et à mesure que l'œuvre progresse, on se rend mieux compte à quel point elle mérite les éloges qu'en font les théologiens, les pasteurs d'âmes, les hommes de science, les laïcs catholiques et protestants. G. Lambert, S. J.

P. Heinisch. — *Problemi di storia primordiale biblica* a cura di D. A. Paredi. Brescia, Morcelliana, 1950, 23 × 15 cm., 232 p. Prix : 700 lires.

En 1947, M. Paul Heinisch, ancien professeur d'exégèse à l'Université catholique de Nimègue, avait publié « Probleme der Biblischen Urgeschichte » (cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 1093). En 1950, M. A. Paredi a estimé utile de présenter aux lecteurs italiens « les conclusions auxquelles est parvenu un homme qui a consacré toute sa vie à l'étude de l'Ancien Testament » et dont le nom est connu comme celui « d'un exégète doué de science solide et de sereine orthodoxie ».

Dans la citation des textes bibliques, le traducteur a suivi généralement la version donnée par le R. P. Albert Vaccari, S. J. Beaucoup d'indications bibliographiques allemandes ont été omises et remplacées par la citation d'ouvrages récents italiens et français. De plus, on trouve en appendices les documents les plus importants du Magistère ecclésiastique concernant les problèmes traités, ainsi qu'une traduction italienne des textes assyro-babyloniens relatifs à la création et au déluge. G. Lambert, S. J.

D. J. Unger, O.F.M.Cap. — *The first Gospel. Genesis 3 : 15.* Coll. Franciscan Institute Publications, Theology Series, No. 3. St. Bona-

venture, The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1954, 22 × 15 cm., XII-362 p.

Cette étude scripturaire, qui a pour objet la recherche de la signification du fameux passage, *Gn.*, III, 15 : « Je poserai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance. Celle-ci t'écrasera la tête et tu tenteras de la mordre au talon », se développe sous la forme d'une thèse de théologie. Pour le P. Unger, « La femme » est la Vierge Marie, Mère du Sauveur, dans le sens scripturaire littéral, exclusif et propre. En second lieu « sa descendance » est le Christ Sauveur, dans le même sens littéral, exclusif et propre. Suit la preuve classique des manuels : Documents authentiques (Papes, depuis Pie IX jusqu'à Pie XII, Commission biblique, Saint-Office, témoignage de l'Episcopat, catéchisme de Trente); tradition des Pères; interprétation grammaticale et logique du texte lui-même, avec référence aux textes scripturaires similaires; raison théologique; argument liturgique. Dans ces conditions les exégètes et historiens du dogme estimeront, sans doute avec raison, que cette étude ne les concerne pas. Quant aux théologiens eux-mêmes, s'ils sont sérieusement versés dans la théologie biblique et historique, ils seront sans doute d'accord avec l'auteur pour donner un sens marial à ce passage conformément aux directives du Saint-Siège, mais ils mettront aussi incomparablement plus de nuances dans leur démonstration. Le seul mérite durable de ce livre, nous semble-t-il, est d'avoir rassemblé nombre de textes de Pères, de valeur très variable et très discutable d'ailleurs, ainsi que d'avoir groupé, en les sériant pour autant que la chose était possible, les opinions d'environ 250 théologiens et exégètes catholiques, de formation exégétique et de talents très inégaux, s'échelonnant de 1840 à nos jours, avec la liste des 334 articles où ils ont, avec plus ou moins de bonheur, touché le sujet. Pour se faire une idée plus rigoureuse de l'interprétation de ce texte, cfr G. Lambert dans *N.R.Th.*, 1954, p. 1070-1072.

Ch. Martin, S. J.

La Biblia. Il.lustració pels mojos de Montserrat. XXV, 3. *Els Nombres - El Deuteronomi* — Per Dom Bonaventura UBACH. Monestir de Montserrat, 28 × 22 cm., 333 p., nomb. planches.

On sait que le commentaire de la Bible, luxueusement édité par les moines de l'abbaye de Montserrat en Catalogne, comporte une double série de volumes : l'une de commentaires, l'autre d'illustrations. L'infatigable Dom Bonaventura Ubach présente dans ce nouveau volume la documentation qu'il a patiemment rassemblée pour illustrer par des cartes, des diagrammes, des photographies des diverses régions, des reproductions des monuments archéologiques, les livres des Nombres et du Deutéronome. Il est malaisé de dire en quelques lignes d'un bref compte rendu la richesse et la variété de cette documentation empruntée aux meilleures sources scientifiques, quand elle n'est pas (ce qui est le cas le plus fréquent) le fruit des excursions multiples du R. P. Ubach à travers les pays bibliques et de son habileté à manier son appareil photographique. Parmi les centaines de reproductions, signalons deux magnifiques panoramas hors-texte de 70 cm. de long sur 28 de large : l'un représente la célèbre région de Aïn Qedeis, l'autre est la vue d'ensemble que devait avoir Moïse de la terre promise, du haut des monts de Moab (*Deutér.*, XXXIV, 1-4). Signalons enfin une cinquantaine de cartes, plans et diagrammes, permettant de suivre les détails géographiques et autres fournis par les textes bibliques. Ce nouveau volume de la « Biblia il.lustrada » est le digne continuateur des deux volumes d'illustrations parus dans la même collection sur la Genèse et l'Exode avant la guerre de 1940 (cfr *N.R.Th.*, 1932, p. 477-478; 1935, p. 319-320). On ne peut exprimer qu'un seul regret : c'est qu'une collection aussi unique en son genre que la Bible illustrée du Montserrat ne soit pas publiée dans une langue plus universelle que le catalan.

G. Lambert, S. J.

Dom Th. MAERTENS. — *Jérusalem cité de Dieu (psaumes 120-128).* Coll. Lumière et Vie, n° 3. Bruges, Edit. de l'Abbaye de Saint-André, 2e édit., 1954, 22 × 16 cm., 150 p.

Il s'agit de Jérusalem, telle qu'elle se présente à nous dans les neuf premiers psaumes des Montées (Ps. 120-128), ainsi nommés, selon le R. P. Maertens, parce qu'ils étaient chantés sur les escaliers du Temple. L'auteur donne d'abord une étude préalable du thème de Jérusalem, où il s'élève progressivement de la géographie à l'histoire, de l'histoire à l'élection, de l'élection au culte, du culte à la morale, de la morale à l'eschatologie et de l'eschatologie à l'Eglise. Cette étude préparatoire permet à l'auteur de faire le commentaire des neuf psaumes retenus par lui en leur donnant toutes les dimensions qui ont été reconnues à la Cité de David : dimensions historiques, morales, cosmiques, eschatologiques et ecclésiales. Dans une page de conclusion, Dom Maertens rassemble rapidement les principaux thèmes que les psaumes graduels ont accrochés à Jérusalem pour en faire la préfigure du Christ et de l'Eglise, ainsi que de l'âme élue de Dieu.

Si l'auteur a arrêté son choix aux neuf premiers psaumes des Montées, c'est pour un motif liturgique : chaque jour de la semaine, ces psaumes sont utilisés, dans l'office monastique, aux trois petites heures de la journée. « Ainsi le pèlerinage à Jérusalem reste-t-il une réalité dans l'Eglise, puisque les moines le recommencent tous les jours, encadrant dans cette mystique leurs démarches et leur travail ». C'est donc tout d'abord à ses confrères que Dom Maertens a dédié son commentaire.

G. Lambert, S. J.

Fr. Stier. — *Das Buch Ijjob.* Hebräisch und deutsch. Munich, Kösel-Verlag, 1954, 22 × 14 cm., 362 p. Prix : 25 marks.

Il a paru dans ces dernières années plus d'un commentaire excellent sur le livre de Job. L'ouvrage de M. Fridolin Stier, qui paraît avec l'imprimatur de l'autorité ecclésiastique à Munich, ne fait pas double emploi avec ses devanciers. Il se présente comme une œuvre originale à plus d'un point de vue. Sans aucune préface ni bibliographie, il commence par donner le texte hébreu de Job, sans aucune ponctuation d'aucune sorte, mais disposé en stiques. Ce texte est celui de la Bible Kittel, 3e édit., 1937. L'auteur estime que dans cet état le texte hébreu est plus apte encore à servir des fins didactiques. En regard du texte hébreu et lui répondant ligne par ligne une traduction allemande. C'est dans cette version, semble-t-il, que M. Fridolin Stier a mis toute sa science, tout son art, tout son cœur. Il expose dans un « post-scriptum » (p. 357-362) quelle a été son intention : rester le plus près possible du texte hébreu de manière à en exprimer dans sa traduction toute la force, autant que faire se peut, car, comme le disait dans sa préface le traducteur grec de l'Ecclésiastique : « les termes d'une langue n'ont pas la même force, une fois traduits dans une autre langue ». En général, l'auteur réussit à faire une traduction d'une remarquable fidélité. Texte et traduction occupent les 213 premières pages. Vient ensuite un commentaire littéraire et doctrinal d'une quarantaine de pages. Les cent dernières pages sont consacrées aux notes critiques, philologiques et à l'exposé des realia. La présentation typographique du livre est remarquablement claire et soignée : elle fait honneur à la maison Kösel de Munich.

G. Lambert, S. J.

Ph. Béguerie, J. Leclercq, J. Steinmann. — *Etudes sur les prophètes d'Israël.* Coll. Lectio Divina, 14. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 176 p. Prix : 76 frs belges.

Toujours accueillante, la collection « Lectio Divina » édite une série d'études sur les prophètes dont la première origine est le concours organisé par la Ligue catholique de l'Evangile entre les élèves de tous les grands séminaires sur des sujets d'Ecriture Sainte. Deux Pères du Saint-Esprit, du Scolasticat de Chevilly, y prirent part : le P. Ph. Béguerie présenta un travail sur le Psaume d'Habacuc en s'inspirant d'une étude d'Albright sur les rapports entre le psaume prophétique et les poèmes d'Ugarit. Le P. J. Leclercq fit une étude des « Confessions » de Jérémie. Les correcteurs apprécièrent ces deux travaux et les jugèrent dignes de la publication. Prenant confiance en eux-mêmes, les deux

auteurs voulurent ajouter chacun un nouvel essai : Engnell ayant publié une étude sur la vocation d'Isaïe, le P. Béguerie se décida à examiner à nouveau le célèbre texte. Quant au P. Leclercq, s'inspirant d'un récent commentaire de Haldar, il écrivit vingt-cinq pages sur le petit livre de Nahum qu'il appelle « un magnifique cri de foi ». Ces quatre études ont été revues par MM. Cazelles et Trinquet. M. Jean Steinmann y a joint quinze pages de remarques sur le livre de Joël. Elles lui ont été suggérées par le commentaire de A. S. Kapelrud, publié en 1948, dans la collection des travaux de l'Université d'Upsala, sous le titre « Joel Studies ».

Ces « Etudes sur les Prophètes d'Israël » constituent un témoignage intéressant : elles prouvent le progrès réalisé dans les Séminaires en ce qui concerne les études d'Ecriture Sainte et comment l'encyclique « Divino afflante Spiritu » commence à porter ses fruits. Il faut s'en réjouir. G. Lambert, S. J.

J. Ziegler. — *Susanna. Daniel. Bel et Draco.* Coll. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Band XVI, 2. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 24 × 16 cm., 224 p. Prix : broché, 28 marks ; relié, 32 marks ; en souscription : 24 et 28 marks.

M. Joseph Ziegler semble avoir pris sur lui la lourde tâche de continuer presque seul l'œuvre de la « Septuaginta » commencée par Alfred Rahlfs : en 1939 il donnait Isaïe ; en 1943, les douze petits prophètes ; en 1952, Ezéchiel et voici maintenant comme seconde partie du tome XVI, Daniel, Suzanne, Bel et le dragon. On annonce en préparation comme tome XV, Jérémie, Baruch, les Lamentations et la lettre de Jérémie. Dans le présent volume, M. Ziegler ne consacre pas moins de 75 pages à l'introduction. Il y fournit tous les éléments d'information relatifs aux deux textes sous lesquels nous est parvenue la version grecque de Daniel : texte des Septante et texte vulgairement appelé de Théodotion, bien qu'il s'agisse en réalité d'une version antérieure à ce traducteur grec. Sur cette intéressante question, M. Ziegler se propose de publier une étude spéciale pour laquelle il a rassemblé déjà le matériel. Notons l'importance, pour la critique textuelle, du papyrus Chester Beatty 967, publié à Londres en 1937 : ce papyrus fournit un texte préhexaplaire. G. Lambert, S. J.

Miscellanea Biblica B. Ubach. Coll. Scripta et Documenta, 1. Barcelone, Publicaciones del Monasterio de Montserrat, 1954, 25 × 18 cm., XII-475 p.

La *Nouvelle Revue Théologique* a, plus d'une fois déjà, rendu hommage aux remarquables travaux accomplis par le R. P. Bonaventure Ubach, moine bénédictin de la célèbre abbaye catalane de Montserrat (Espagne), en particulier pour les magnifiques commentaires déjà parus dans la collection en cours de publication « La Biblia de Montserrat ». Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs le volume de « Mélanges » offerts à cet infatigable ouvrier dans la vigne du Seigneur, à l'occasion de son jubilé sacerdotal. On y compte une trentaine de collaborateurs. A côté des cardinaux Tisserant et Mercati, on rencontre les noms des principaux exégètes actuels, dont quelques-uns déjà passés à une vie meilleure (Schneider, Bover, Abel) ; citons Dom Schildenberger, qui donne un commentaire du combat nocturne de Jacob au passage du Jaboc (*Gen.*, XXXII, 23-33) ; William Foxwell Albright, qui livre quelques notes sur l'histoire des Ammonites ; le R. P. André Fernandez fait des observations géographiques sur Hefer, Migron et le grand « bamah » de Gabaon ; le R. P. Vincent a écrit quelques pages sur « Les bassins roulants du Temple de Salomon ; Dom Salmon, Abbé de l'Abbaye de Saint-Jérôme de Urbe, examine « quelques leçons du texte de Job dans la nouvelle édition de la Vulgate » ; le R. P. Athanase Miller pose la question : « Gibt es direkt messianische Psalmen? » ; M. Robert, de l'Institut catholique de Paris, expose et critique l'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la « Formgeschichteschule » ; Mgr Garofalo publie une version humaniste du Psautier d'Asaph faite directement sur l'hébreu par le florentin Giannozo Manetti, né en 1393 (version jusqu'ici inédite) ; le Cha-

noine Vandervorst de l'Université de Louvain écrit une note harmonisante sur Matth. II, 22, 23; Dom Dupont de l'Abbaye de Saint-André (Bruges) présente des observations sur les Pèlerins d'Emmaüs (Luc, XXIV, 13-35); le R. P. Vaccari, de l'Institut Biblique Pontifical, donne une étude lexicographique et exégétique en tout point remarquable sur les mots « *Edêsan auto othoniois* » (Joa., XIX, 40). G. Lambert, S. J.

Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. H. Kusch. Leipzig, Bibliographisches Institut, 1953, 23 × 16 cm., 284 p. Prix : 20 marks.

L'auteur de cette recension se souvient de son premier contact avec les œuvres de M. Franz Dornseiff, quand, il y a plus de vingt ans, il étudiait Pindare (*Les Etudes Classiques,* 1933, p. 182-194). Il est heureux aujourd'hui de présenter aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* les Mélanges offerts au distingué professeur de Leipzig à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire. M. Dornseiff écrivait en 1943 dans *Hermes,* 78, pp. 110-111, un bref article intitulé : « Nichts Menschliches ist mir fremd ». On retrouve cette note de large universalité dans toute l'œuvre scientifique du jubilaire. La liste de ses écrits (de 1911 à 1953), dressée par M. Horst Kusch, éditeur des Mélanges, montre une activité scientifique qui a touché à tous les domaines de l'antiquité classique, de l'histoire des religions et des diverses disciplines de la linguistique. Quoi d'étonnant si les vingt contributions aux Mélanges, qui émanent de savants allemands et étrangers, reflètent la même variété dans le choix des questions traitées? Citons ici les études qui touchent de plus près à l'exégèse et à l'orientalisme : M. Hans Bardtke de Leipzig, dans un article d'une quarantaine de pages, étudie la question de la division en paragraphes du texte d'Isaïe dans le manuscrit complet retrouvé à Qumrân; M. Maximilian Lambertz étudie les Toledoth (généalogies ou histoire?) dans Matth., I, 1-17 et Luc, III, 23b ss.; M. Margarete Riemschneider donne une note sur Sullat et Hanis, une paire de divinités que d'aucuns trouvent dans la tablette XI de l'épopée de Gilgamesh (cfr Erich Ebeling dans Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament,* 1926, p. 177, ligne 100); citons enfin quelques études sur saint Augustin : deux de M. Horst Kusch, dont l'une sur les questions trinitaires dans les Confessions (livres 2-4 et 10-13) et l'autre sur le titre « Dominus » donné à Dieu chez Augustin et Thomas d'Aquin; une troisième étude de M. Hermann Sasse d'Adélaïde s'occupe de la doctrine de l'Inspiration professée par l'évêque d'Hippone. G. Lambert, S. J.

J. Spiegel. — *Das Werden der altägyptischen Hochkultur.* Ägyptische Geistesgeschichte im 3. Jahrtausend vor Chr. Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1953, 24 × 17 cm., xxvi-730 p., 64 pl. Prix : 36 marks.

M. Joachim Spiegel est connu depuis une vingtaine d'années par ses publications en diverses revues sur la langue, la littérature, l'art et la religion des anciens Egyptiens. Il a apporté une contribution importante à l'histoire de la littérature égyptienne publiée en 1952 dans le « Handbuch der Orientalistik » (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 644-645). L'œuvre qu'il vient de réaliser est une synthèse d'envergure, encore qu'elle ne porte pas sur l'ensemble de la culture égyptienne, mais elle s'adresse à la période la plus étonnante de cette civilisation, celle de l'Ancien Empire, autrement dit les six premières dynasties que l'on situe chronologiquement entre 3.000 et 2.000 avant notre ère. Le lent et patient contact de l'auteur, prolongé pendant des dizaines d'années, avec les monuments et les documents de la plus antique Egypte a fait surgir petit à petit sous son regard, derrière la matérialité, la multiplicité, la diversité des hommes, des événements et des choses, la pensée conductrice et son développement. Car, comme le disait Le Bon, dans sa « Psychologie des masses », « les événements remarquables de l'histoire sont les effets visibles des modifications invisibles de la pensée humaine ». Il faut savoir gré à M. Joachim Spiegel d'avoir osé tenter cette vaste

entreprise, puisque mieux que quiconque, il était équipé pour la mener à bien. Certes, d'autres viendront qui apporteront corrections et améliorations dans une tâche qui rencontre fatalement de multiples obscurités et difficultés. Mais en attendant, l'œuvre magistrale de l'égyptologue allemand contribuera grandement à rapprocher de nous cette culture qui provoque chez la plupart une admiration étonnée, mais qui reste pour eux un monde fermé et lointain. Elle contribuera ainsi à élargir, à approfondir l'histoire de la pensée humaine, qui, d'une manière ininterrompue, depuis l'ancienne Egypte, va se développant à travers cinq millénaires. G. Lambert, S. J.

NOUVEAU TESTAMENT

A. G. da Fonseca, S. J. — *Quaestio synoptica.* Coll. Institutiones Biblicae. Series altera : Opera subsidiaria. Rome, Pontificio Instituto Biblico, 1952, 25 × 18 cm., 224 p.

Voici le contenu de l'ouvrage du P. da Fonseca. Il s'ouvre par une *Quaestio praevia,* d'une cinquantaine de pages, donnant in extenso les textes essentiels des Pères apostoliques, apologètes, écrivains ecclésiastiques anciens, hérétiques du II^e^ siècle, concernant nos évangiles synoptiques; ce groupement, fait avec soin et parfois pourvu d'un bref commentaire, sera très utile aux professeurs et séminaristes comme préambule à l'étude des évangiles synoptiques. Vient alors l'objet propre du volume : *Quaestio synoptica.* Après une bibliographie un peu sommaire (mais qui sera complétée en cours de route), les deux premières sections : *Status quaestionis* (p. 51-104) et *Conspectus historicus* (p. 105-149) présentent, comme la sectio praevia, une documentation très riche et rendue facilement accessible par une disposition typographique très claire : l'auteur y a d'abord groupé les « phénomènes » évangéliques, de ressemblances et dissemblances, coïncidences et divergences verbales, outre trois concordances sommaires, etc., qui posent le problème synoptique; comme il est assez naturel, la solution qui sera adoptée influe déjà quelque peu sur le classement des matériaux; mais cela n'empêche pas la réelle valeur documentaire et l'utilité foncière de cette classification, bien ordonnée et riche de renseignements valables. On sera également reconnaissant au P. da Fonseca de l'exposé systématique des opinions émises sur la question depuis les origines jusqu'à ce jour; même si la présentation des divers avis reste par endroits un peu extérieure, trop envisagée du dehors, elle n'en est pas moins pour les étudiants une première orientation de bon aloi. Le fond du volume est constitué par la troisième section (p. 150-215) : « Probabilior quaestionis solutio » : le P. da Fonseca reste fidèle pour l'essentiel à la solution ancienne de la *tradition orale,* laquelle a pu cependant à son avis parvenir parfois aux évangélistes déjà partiellement écrite; mais ni l'évangile grec selon S. Matthieu ni, plus probablement, l'évangile de Luc n'ont comme source l'évangile de Marc. Nous ne pouvons, dans un simple compte rendu, discuter ni la méthode d'argumentation du P. da Fonseca (qui nous paraît plus dogmatique qu'historique, procédant plus par négation de thèses adverses que par construction objective, progressivement dégagée des faits), ni ses conclusions, que nous croyons inadéquates à expliquer l'ensemble des faits concrets de la tradition synoptique. La présentation pédagogique très claire rend la consultation et éventuellement la discussion très aisées. J. Levie, S. J.

P. Parker. — *The Gospel before Mark.* Chicago, The University of Chicago Press, 1953, 23 × 15 cm., x-266 p. Prix : 6,50 $.

Une nouvelle hypothèse pour résoudre le problème synoptique! Elle manifeste chez son promoteur un travail considérable, consistant principalement en recherches statistiques multiples et prétendant aboutir à des conclusions très précises, exposées d'ailleurs avec une remarquable clarté, en fonction d'une vue d'ensemble du christianisme primitif. L'ouvrage contient certainement maintes constatations intéressantes et qui enrichiront le « matériel » synoptique; arrive-t-il à établir ses thèses essentielles? Une réponse adéquate et définitive exigerait une discussion serrée de l'argumentation, très condensée, de l'auteur, et demanderait

un très long article, sinon même un volume. Notre impression personnelle est que la méthode est trop géométrique; les statistiques, quand il s'agit de réalités humaines, ne peuvent être vraiment comprises et appliquées que moyennant une interprétation humaine, moyennant un sens psychologique très nuancé; la confiance excessive que l'auteur manifeste envers l'aspect mathématique de ses statistiques nous a semblé, au cours d'une première étude, lui avoir souvent fait poser des conclusions dépassant ses prémisses. Mais il ne peut entrer dans le cadre d'un simple compte rendu de discuter en détail les divers points et les preuves variées allégués par l'auteur; nous nous bornerons ici à un exposé aussi objectif que possible de ses thèses principales et de l'essentiel de son argumentation.

L'auteur commence par constater, comme tant d'autres, qu'il y a, à première vue, dans l'évangile grec de saint Matthieu, du point de vue de la comparaison avec Marc et Luc, trois éléments différents : une part commune à Mt., Mc et Lc, considérée par beaucoup comme empruntée à Marc par Matthieu et Luc; une part commune à Mt. et Lc indépendamment de Marc ($\pm$ 1/4 de l'évangile de Mt.) et attribuée par beaucoup à une source Q; enfin une part propre à Mt. seul (ici aussi 1/4, un peu plus que le matériel dérivé de Q) et que M. Parker propose d'appeler *M*. Cette section *M* va faire l'objet principal de ses recherches et il commence (p. 7-24) par la reproduire in extenso en traduction anglaise. M. Parker maintient pour l'essentiel la source Q, telle que l'ont envisagée les critiques qui l'ont précédé. Son effort personnel porte *sur M*. D'après lui, *M* a fait partie d'un *évangile antérieur à* Mc comme à Mt., connu et utilisé par l'un comme par l'autre, mais ignoré de Luc; cet évangile antérieur, il propose de l'appeler provisoirement K et, au cours de ses recherches, il l'identifiera avec l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu. Ainsi Mt. grec *ne dépend pas de Marc,* mais seulement de K, et ne ressemble de si près à Marc que par leur dépendance commune de K; Mt. grec a utilisé complètement K et l'a combiné avec les matériaux empruntés à Q; Marc, lui, n'a utilisé K que partiellement, en omettant *volontairement* un certain nombre de passages (ceux qui, chez Mt., ont été appelés M par l'auteur). Mais pourquoi les a-t-il omis? Parce que, dans la primitive Eglise, deux tendances existaient : la tendance judéo-chrétienne, restant essentiellement fidèle à la Loi de Moïse, et la tendance paulinienne, à laquelle adhérait Marc; or K, évangile araméen de l'apôtre Matthieu, avait été écrit à Jérusalem et était destiné aux Judéo-Chrétiens; lorsque Marc l'utilisa, il laissa volontairement de côté tout ce qui n'intéressait pas les païens convertis ou représentait un état d'esprit qui n'était pas le leur. Lorsque, plus tard, Mt. grec eut en mains cet évangile, l'opposition initiale des deux tendances s'était apaisée, et il ne ressentit pas le besoin, comme Marc, de supprimer une part importante de l'évangile primitif; il n'eut qu'à le combiner avec ce qu'il empruntait à Q. Quant à Luc, il ne connut jamais l'évangile araméen ni directement, ni en traduction, mais seulement l'évangile de Marc, qu'il combina, lui aussi, avec Q et avec ses sources particulières (que l'auteur appelle L).

On devine, dès lors, comment se fera l'argumentation :

1°) *Preuves tirées du vocabulaire et du style* (Etudier par statistiques les mots de Marc, de Mt. parallèles à Marc et de *M* pour les *rapprocher* et pouvoir les regarder comme le vocabulaire propre de K); 2°) *Preuves tirées de la structure* (s'efforcer d'établir que *M,* dans Mt., rapproché de ce qui *précède* ou suit dans *Marc,* s'explique bien comme un *déchet,* un *reste,* omis par Marc); 3°) *Preuves tirées du contenu* (Deviner les motifs pour lesquels Marc avait volontairement omis, comme trop juifs, les passages *M* conservés par Mt.); 4°) *Portée de ces conclusions sur l'ensemble du problème synoptique* (Montrer que l'hypothèse K facilite la solution d'ensemble de tout le problème synoptique).

Il sera facile aux lecteurs de comparer les conclusions de M. Parker avec celles de M. Vaganay, d'en noter les points de rencontre et les divergences. Qu'il nous soit permis, pour le reste, de renvoyer à notre propre travail de juillet et d'octobre 1954. J. Levie, S. J.

H. Vogels. — *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments.* Bonn, P. Hanstein, 1953, 24 $\times$ 16 cm., VIII-236 p. Prix : broché, 15 marks; relié, 18,50 marks.

En 1923, lors de la 1re édition de ce Handbuch (*N.R.Th.*, 1923, p. 123 suiv.), nous notions le caractère personnel de l'ouvrage de M. Vogels : « spécialiste de la critique textuelle, faisant connaître à ses lecteurs ses idées personnelles, les lacunes actuelles de la recherche, les points de vue nouveaux qui s'imposent, moins préoccupé de résumer tout ce qui a été dit que d'orienter vers ce qu'il y aura à dire demain ». La seconde édition garde ce caractère. L'auteur ne semble pas avoir visé à résumer le mouvement général des recherches de critique textuelle de 1923 à 1955; il regrette lui-même, dans la préface de cette édition, de n'avoir pu suivre, comme il l'aurait voulu, toute la bibliographie du sujet. Certaines lacunes étonnent en effet; citons-en l'une ou l'autre, à titre d'exemples : p. 36 et 37, lorsqu'il parle du Codex Sinaïticus, après en avoir retracé l'histoire comme dans sa première édition, il ne songe pas à ajouter que le manuscrit de Saint-Petersbourg a été vendu par les Soviets au British Museum de Londres en 1933. L'ouvrage de H. J. M. Milne et T. C. Skeat sur les scribes et correcteurs du Codex (1938) n'est pas mentionné. Lorsque sont étudiées successivement les grandes éditions du Nouveau Testament aux XIXe et XXe siècles, aucune allusion n'est faite, à la fin, au projet anglo-américain, actuellement en cours, d'une grande édition du texte du Nouveau Testament sous la direction de E. C. Colwell et R. H. Lightfoot. Les tendances sceptiques récentes sur la valeur critique des grandes familles manuscrites du N.T., qui ont trouvé leur expression dans des articles comme ceux de Boismard, Cerfaux, Colwell, etc., ne sont guère envisagées dans ce Handbuch. De ce point de vue d'information, l'*Einleitung* de Wikenhauser : « Zweiter Teil : Der Text des Neuen Testamentes » (p. 46-109) sera souvent préférable. M. Vogels poursuit fidèlement la ligne de ses observations antérieures. La nouvelle édition reste, pour l'essentiel, fidèle au plan et aux idées de la première; la seule addition importante est, p. 12-14, le paragraphe consacré aux Papyri, traitant surtout des Papyri Chester-Beatty. Ce qui est intéressant, c'est de constater souvent, par un exemple nouveau, par une modification du texte, par une suppression, le cheminement des observations personnelles de l'auteur; c'est ce qui sera surtout utile à tous ceux qui s'occupent de critique textuelle. Du point de vue typographique, la nouvelle édition l'emporte extrêmement sur la précédente. L'ouvrage est facile à lire, généralement suggestif, riche de notations précises. On retirera surtout un grand profit de la seconde partie : « Die Methode der Textkritik ».

J. Levie, S. J.

V. Taylor. — *The Gospel according to St. Mark.* The Greek Text with introduction, notes and Indexes. Londres, Macmillan, 1952, 22 × 14 cm., xx-696 p. Prix : 50 sh.

Le commentaire de M. Taylor sur l'évangile de S. Marc est une des œuvres majeures de l'exégèse contemporaine. Par sa valeur, comme par son irréprochable présentation, il prend place dans la série des grands commentaires anglais, comme ceux de Swete, Westcott, Lightfoot, etc.

L'introduction de 150 p. est divisée en douze chapitres. Après avoir rappelé les attestations de l'Eglise primitive sur cet évangile (ch. I) et exposé l'histoire de la critique récente (ch. II), l'auteur, fidèle à la tradition, reconnaît dans Marc (l'interprète de Pierre, le Jean-Marc des *Actes*) l'auteur du premier évangile, écrit en 65-67 à Rome (ch. III). Après l'étude du texte, celle, fort détaillée, du vocabulaire, de la syntaxe, du style et des sémitismes de Marc, si elle ne permet pas, selon T., de conclure à un original araméen qui aurait été traduit, révèle l'influence toute proche d'une tradition sémitique, qui garantit la haute valeur historique de l'œuvre (ch. IV-VI) à laquelle est consacré le dernier chapitre de l'introdution (XII). Abordant ensuite la question des sources que Marc a utilisées (VII), l'auteur estime, non sans raison, qu'il est nécessaire d'instituer l'analyse littéraire du donné marcien. Celle-ci se développe en trois étapes. Partant des petites unités que sont les péricopes, l'auteur les classe selon leur forme littéraire d'après la méthode de la Formgeschichte. Il constate ensuite que ces unités se groupent à l'intérieur de l'évangile en petits complexes, offrant une cohérence soit chronologique, soit topique. Ces divers groupes s'organisent enfin dans la structure définitive de l'évangile. Au terme de cette

analyse pénétrante, il apparaît que Marc a utilisé des épisodes ou des récits, groupés par lui ou déjà avant lui et les a reliés entre eux par des procédés rédactionnels ou des « sommaires ». Cette partie, la plus originale, de l'introduction trouve sa justification détaillée tout au long du commentaire proprement dit. Ici, le texte de Marc est divisé en plus de 100 sections, ayant chacune une introduction spéciale, dans laquelle l'auteur précise la valeur historique et littéraire de chaque péricope, critiquant sagement les positions excessives de plus d'un représentant de la Formgeschichte. Ces mises au point sont remplies d'observations judicieuses, révélant un jugement très sain et très fin à la fois. Remarquons simplement ici que toute cette analyse, fort suggestive, suppose la priorité absolue de Marc sur les autres synoptiques, priorité récemment mise en question par l'ouvrage de M. Vaganay (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 494).

Dans le beau chapitre consacré à la théologie de Marc, il nous a semblé que l'auteur, en soulignant le caractère *futur* du Royaume de Dieu, a minimisé quelque peu la portée de plusieurs textes qui le montrent déjà présent (par exemple : IV, 3-9, 26-29, 30-32, ...). De là, son interprétation de l'eschatologie marcienne exagère, pensons-nous, son allure apocalyptique. Quant à la christologie de Marc, pour qui Jésus est vraiment le fils de Dieu, l'auteur la fait justement remonter à Jésus lui-même. C'est dans cette perspective qu'il juge la position de Wrede sur le « secret messianique », en maintenant qu'il y a là un reflet d'une réalité historique et non une thèse inventée après coup. Mais si le thème du *Deus absconditus* est bien réel chez Marc, celui du *Deus revelatus* ne l'est pas moins, que manifestent les miracles. Les réserves qu'exprime M. T. concernant les « miracles de nature » étonnent quelque peu. Il ne nous paraît pas que l'exégèse permette de les distinguer, de façon aussi radicale, des miracles de guérison, qu'admet M. T. Ces réserves ne se justifient pas davantage du point de vue de la christologie marcienne, réduite à tort au *Deus absconditus*. Sur d'autres conclusions de l'exégèse de M. T., il arrivera qu'un lecteur catholique ne puisse marquer son accord. Il reste néanmoins qu'aucun professeur d'Ecriture Sainte ne pourra omettre, sans dommage, d'utiliser ce savant et riche commentaire, remarquable par son analyse littéraire originale, dont les positions historiques et théologiques sont, en général, saines et modérées et dignes de considération.

Ch. Matagne, S. J.

V. Taylor. — *The Names of Jesus*. Londres, Macmillan, 1953, 22 × 14 cm., x-180 p. Prix : 12/6 sh.

V. Taylor. — *The Life and Ministry of Jesus*. Ibid., 1954, xii-236 p. Prix : 12/6 sh.

Depuis 1951-1952, M. T. a donné à Oxford des séries de conférences consacrées à la personne du Christ. La publication de ces conférences comprendra trois volumes dont nous présentons ici les deux premiers.

Le premier volume, consacré aux noms donnés à Jésus dans les livres du Nouveau Testament, comprend deux parties. La première étudie les principaux noms et titres de Jésus : Jésus, Christ, Fils de David, Fils de l'Homme, Serviteur, Seigneur, Fils de Dieu. La seconde étudie les autres noms en les répartissant en quatre groupes : les titres messianiques (Roi, Celui qui vient, Saint, etc.), les noms messianiques communs (Epoux, Berger...), les titres sotériologiques (Sauveur, Médiateur...) et les titres proprement christologiques (Image de Dieu, Lumière du Monde, Premier-Né, Second Adam, Parole...). Il se dégage de cette étude minutieuse et probe une christologie vécue. En effet, les noms que Jésus s'est donnés ou que les premières communautés chrétiennes utilisèrent pour le désigner, permettent de discerner et la conscience que Jésus avait de sa divinité et l'idée que se faisaient de sa personne les premiers chrétiens. On notera avec plaisir que le travail de T. lui fait écarter avec force toute influence hellénistique ou gnostique dans la genèse des titres de Seigneur ou Fils de Dieu. Il attache à bon droit la plus grande importance au « fait dynamique » du Christ et à la foi qui s'y appuie. Ces études, aux détails rigoureux et précis, d'un grand intérêt philologique et documentaire, restent la base indispensable pour édifier une solide théologie biblique.

Le second volume a pour objet : la vie et le ministère de Jésus. Dans une série de prolégomènes, l'auteur expose à grands traits la nature et la valeur des évangiles comme sources de notre connaissance historique de Jésus. Il accepte l'hypothèse des deux sources et la priorité de Marc dont le texte nous livre, dans ses grandes lignes, le développement historique de la carrière historique du Sauveur. Les autres évangiles lui sont, de ce point de vue, complémentaires. M. T. répartit les 46 chapitres de son exposé en cinq parties : ce qui précède le ministère galiléen (enfance, baptême, tentation), le ministère galiléen, la période hors de Galilée (confession de Pierre, transfiguration), le ministère à Jérusalem, la Passion et Résurrection. Quelques chapitres, d'allure plus synthétique, s'appliquent soit à décrire la situation politique, sociale et religieuse de la Palestine au début du ministère de Jésus, soit à présenter les grands thèmes caractéristiques de sa prédication, surtout le Règne de Dieu et son aspect communautaire. De ce point de vue, sans estimer que la preuve soit faite du sens collectif de l'expression « fils de l'homme », comme l'ont avancé T. W. Manson et C. J. Cadoux, l'auteur n'a pas de peine à montrer combien l'idée de communauté est présente dès les débuts dans le message du Christ. Les autres chapitres retracent les étapes de la vie de Jésus en s'appuyant sur les données évangéliques brièvement analysées et critiquées. Le texte de M. T. est remarquablement clair, fort nuancé, empreint d'une ferveur religieuse discrète et communicative. Si plusieurs de ses interprétations appellent des réserves (par exemple ce qui est affirmé des enfants de Marie et Joseph (p. 44), ou de certains miracles), on ne peut que se réjouir de voir un exégète aussi averti que M. T. amené par l'étude consciencieuse des textes à reconnaître la réelle valeur d'information historique sur Jésus que présente la littérature évangélique.

Ch. Matagne, S. J.

Dom J. Dupont. — *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal.* Bruges, Editions de l'abbaye de Saint-André, 1954, 25 × 17 cm., 328 p. Prix : 270 frs.

L'auteur fécond qu'est Dom Dupont commence par nous avertir que dans ce livre de 300 pages il n'a aucune prétention d'apporter de l'inédit. Il essaye simplement d'« engranger les résultats positifs des innombrables travaux consacrés aux béatitudes depuis cinquante ans ».

Dans une première partie, l'auteur expose le problème littéraire que pose d'abord le sermon sur la montagne en s'efforçant de distinguer la structure primitive de ce qu'elle est actuellement tant dans Matthieu que dans Luc. Il essaye ensuite de reconnaître les retouches faites par Matthieu et par Luc à ce qu'on peut supposer avoir été la forme primitive des béatitudes. Dans une page de conclusion, Dom Dupont note sagement le caractère des résultats acquis : ils ne sont que probables ou même simplement vraisemblables.

La deuxième partie traite le message doctrinal des béatitudes : messianiques ou eschatologiques, lorsqu'elles furent prononcées par Jésus en des périodes différentes de sa vie mortelle, elles reçoivent dans la rédaction de Luc un accent plus spécialement social (opposition des pauvres et des riches), tandis qu'elles deviennent sous la plume du rédacteur du premier évangile un programme de perfection chrétienne.

Dans sa conclusion générale, Dom Dupont a bien soin de souligner que les trois rédactions des béatitudes ne s'opposent pas, mais qu'il existe entre elles une réelle continuité. De l'une à l'autre, il n'y a pas enseignement nouveau, mais explicitation des virtualités contenues dans la rédaction primitive.

G. Lambert, S. J.

J. Haas. — *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien.* Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 7. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1953, 24 × 16 cm., xxvi-256 p. Prix : 15,60 frs.

Cet ouvrage expose l'attitude de Jésus à l'égard du péché et des pécheurs,

telle qu'on peut la déterminer sur la base des quatre évangiles. L'auteur, fort conscient des limites qu'il a imposées à sa recherche, remarque justement qu'une théologie néotestamentaire du péché se limite trop souvent à l'étude des textes pauliniens où se rencontre en effet une doctrine déjà élaborée du péché. Il a estimé à bon droit qu'il s'imposait de préciser l'apport des évangiles sur cette importante question. Ce travail qui fut présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse) nous est offert ici, légèrement abrégé. Il se divise en trois parties. La première s'efforce de déterminer, après une étude détaillée du vocabulaire évangélique, l'existence et la nature du péché, ses différentes espèces, ses causes et son universalité. Un excursus montre que les évangiles ne parlent qu'implicitement du péché originel. La seconde partie étudie les conséquences du péché : l'état de faute, la perte de la grâce, la servitude que le péché entraîne, les sanctions et les peines; temporelles et éternelles. C'est dans la troisième partie, consacrée au pardon du péché, qu'est exposée l'attitude de Jésus vis-à-vis des pécheurs. Jésus revendique le droit et le pouvoir de pardonner au pécheur repentant. Après avoir précisé la nature de ce pardon, l'auteur montre l'amour miséricordieux que Jésus a, durant toute sa vie, concrètement manifesté aux pécheurs. Cette partie se termine en rappelant l'institution du sacrement de pénitence, qui communique aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés des hommes. On le voit, le cadre dans lequel l'auteur a rangé les fruits de sa recherche est clair et ordonné. L'auteur a étudié les quatre évangiles *quasi per modum unius*. Il s'en est expliqué dans dans son introduction. Sans contester le choix de cette méthode, il en résulte cependant que ce travail très fouillé aide moins à percevoir le caractère propre des évangiles dont les données sont souvent perçues sous l'éclairage de la théologie postérieure. L'ouvrage rendra de bons services aux théologiens de la pénitence. Ch. Matagne, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

A. Wandruszka. — *Nuntiaturberichte aus Deutschland.* Abt. II : *1560-1572 nebst ergändenzen Aktenstücken.* Band II : *Nuntius Commendone 1560 (Dezember)-1562 (März).* Graz-Köln, H. Böhlaus, 1953, 25 × 17 cm., XVI-184 p. Prix : 18,80 marks.

A la suite d'un accord mutuel, la publication des rapports expédiés par les nonces d'Allemagne à l'époque de la Contre-Réforme fut répartie entre plusieurs instituts scientifiques d'Europe Centrale. L'Académie autrichienne des Sciences de Vienne et l'Institut culturel autrichien de Rome furent chargés de la période 1560-1572, période très importante puisqu'elle fut contemporaine de la troisième époque du Concile de Trente et des premières mesures de diffusion des réformes tridentines. Le premier volume de cette série parut en 1897 et, cinquante ans plus tard, des six premiers volumes, seul le deuxième restait à publier. Il avait pour objet la légation de Giovanni Francesco Commendone en Allemagne (déc. 1560-mars 1562). Celui-ci avait été chargé par Paul IV d'inviter les princes allemands, les souverains scandinaves et la reine d'Angleterre à se faire représenter à Trente. Mais les documents originaux concernant cette légation se trouvaient dans un fonds d'archives privé, dont la détentrice, une descendante du secrétaire de Commendone, A. M. Graziani, refusa obstinément l'accès à qui que ce fût. Ce contretemps en entraîna d'autres : les deux guerres et la mort des deux spécialistes chargés de cette partie de la publication. Ainsi s'explique la parution de ce volume avec un demi-siècle de retard. Le contenu : tout d'abord, une soixantaine de rapports envoyés par le légat à Rome, surtout au cardinal Charles Borromée, secrétaire d'Etat de son oncle Paul IV. Les pièces sont éditées sous forme de regestes avec toutes les indications heuristiques et critiques qui s'y rapportent. Par contre, la relation finale présentée par le légat au pape après son retour à Rome est reproduite in extenso. Les deux derniers tiers du volume (pp. 57-170) sont consacrés à la publication du journal de voyage du bolonais, Fulvio Ruggieri, qui accompagna Commendone tout au long de sa légation. Le nonce, il est vrai, ne se rendit ni en Scandinavie ni en Angleterre,

mais il traversa l'Autriche, la Bohême, la Saxe, l'Allemagne du Nord, les Pays-Bas, le Nord de la France, les Pays Rhénans, la Bavière. Par ses descriptions géographiques, par ses renseignements sur les conditions de voyage à cette époque, ce journal est un témoignage du plus haut intérêt. Il est curieux de voir le soin avec lequel le voyageur note les revenus des principaux souverains ainsi que la « valeur » des abbayes et des canonicats, sans parler de son tableau de toutes les monnaies ayant cours en Allemagne. A comparer avec le manque de sens critique dont fait preuve son énumération des reliques qu'il lui fut donné de vénérer à Trèves. Et avec la fantaisie qu'il met à orthographier les noms propres. La table des noms propres est loin de les contenir tous et, comme par hasard, ce sont les plus difficiles à identifier qui brillent par leur absence (p. ex. : p. 102 Shonouen pour Schoonhoven, p. 103 Neche pour Nethe, p. 108 Halten pour Halen, Tengherlo pour Tongerloo, p. 125 Orsat pour Hoogstraten, p. 126 Garsbech pour Gaesbeek, Nastredam di Hault pour Notre-Dame de Hal, p. 133 Ghenville pour Joinville, etc.). R. Mols, S. J.

A. Meier. — *Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen.* Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 8. Fribourg (Suisse), Edit. Universitaires, 1954, 24 × 16 cm., 432 p., 6 reprod. Prix : broché, 17,70 frs ; relié, 19,75 frs.

Cet excellent travail, nuancé et parfaitement documenté, a fait l'objet d'une thèse de doctorat présentée à l'université de Fribourg en Suisse. On se tromperait toutefois en n'y voyant qu'une simple monographie consacrée aux années les plus mouvementées d'une vie fertile en événements et en épreuves. Ce serait oublier la très large portée symbolique du sujet. Car Saint-Gall n'était pas la première venue parmi les abbayes d'ancien régime : sa glorieuse histoire, son rayonnement scientifique et son rang de principauté abbatiale, en faisaient un des hauts lieux de la civilisation et une puissance souveraine dans le cadre de l'Empire. Son destin tragique, dans les remous de la tourmente révolutionnaire, prend ainsi figure de symbole. Avec Saint-Gall c'est tout un régime qui est en jeu, c'est tout un monde qui sera submergé. Il ne faudrait pas forcer beaucoup pour dire qu'en sécularisant Saint-Gall les forces révolutionnaires détruisirent en fait l'Helvétie d'Ancien Régime.

Les diverses péripéties qui conduisirent à cette destruction, l'auteur les retrace en se plaçant à un point de vue biographique : la période correspondante de la vie du dernier abbé de S. Gall, Pancraz Vorster. Son exposé se base sur le dépouillement de nombreuses sources, dont plusieurs inédites, conservées aux archives de Saint-Gall et d'Einsiedeln, en particulier de la correspondance de Vorster et du diaire qu'il tint à partir de 1796, année de son élection abbatiale. Après une introduction retraçant l'histoire de l'abbaye au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, l'auteur divise logiquement son récit en trois parties ; il faudrait dire en trois actes dont le caractère tragique va crescendo. Les premières difficultés mettent en question le pouvoir politique de l'abbaye : le mouvement démocratique des Saint-Gallois se heurte auprès de l'abbé et de son chapitre à une résistance, bien intentionnée sans doute, mais mal éclairée. La transformation de l'ancienne Confédération en République Helvétique inaugure une nouvelle étape où les antagonismes se raidissent : confiscation des biens, expulsion des religieux. Dès lors, Vorster part en exil et ne reparaîtra plus à S. Gall qu'une seule fois, sous la protection des baïonnettes autrichiennes. Ni l'Autriche, ni la France, ni l'Angleterre ne peuvent — ou ne veulent — intervenir en sa faveur. Mais aucun échec au monde n'est capable de dessiller les yeux de l'abbé, « entêté comme un cheval de carrosse », et de lui faire comprendre qu'il poursuit une chimère. Lorsque le pouvoir des cantons fut rétabli, une dernière chance s'offrit à l'abbé de sauver son abbaye, du moins comme centre conventuel. Mais il refusa de souscrire aux « Statuta Conventa », que son chapitre avait cependant acceptés. Et il scella ainsi la destinée de Saint-Gall.

Dans son jugement sur cette tragédie, l'auteur se montre modéré : aussi éloigné des thèses libérales de von Arx et Dierauer que des conservatrices de Henggeler et Baumgartner. Il essaie avant tout de comprendre le bien-fondé des attitudes obstinées de Vorster : ce n'était pas pour lui une question d'ambition,

mais il estimait que la direction spirituelle de son abbaye n'était pas possible si cette dernière ne jouissait pas de la souveraineté. Il se croyait donc tenu en conscience de défendre, puis de revendiquer, des « droits historiques » absolument intangibles, puisque strictement voulus par Dieu.

Avouons-le : s'il nous fallait juger le cas Vorster, nous serions plus sévères. Sans doute, s'il ne s'agissait que d'un cas isolé, on pourrait plus facilement souscrire à un jugement soulignant les circonstances atténuantes et la bonne foi du malheureux abbé. Mais il faut bien constater que trop souvent, et spécialement aux époques-charnières, l'attitude d'un trop grand nombre de responsables des destinées humaines fut celle d'un attachement obstiné à des valeurs dépassées par le cours de l'histoire. L'histoire a compté un trop grand nombre de Pancraz Vorster, dont le comportement donne une justification apparente à tous ceux qui reprochent à l'Eglise d'avoir été l'éternelle alliée de tout ce qui est périmé. La morale de cette triste histoire n'est autre qu'une tragique confirmation de la loi selon laquelle les révolutions ne sont ordinairement que des évolutions manquées. Or la mentalité de Pancraz Vorster était exactement aux antipodes de tout évolutionnisme. C'est le mérite principal de cet excellent travail d'avoir confirmé par un exemple typique cette leçon de l'histoire.

R. Mols, S. J.

Abbé L. Jadin. — *Relations des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté avec le Saint-Siège d'après les « Lettere di Vescovi » conservées aux archives vaticanes (1566-1779)*. Coll. Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, fasc. 4. Rome, Academia Belgica ; Bruxelles, 27 Montagne de la Cour, 1952, 25 × 16 cm., 640 p.

Les « Lettere di Vescovi » forment avec les lettres des cardinaux, des princes et des particuliers, un des fonds principaux des archives de la Secrétairerie d'Etat. Ce fonds renferme une partie importante de la correspondance échangée entre le Saint-Siège et les évêques locaux au cours de l'époque moderne. Disséminées à travers 385 volumes, environ un millier de pièces intéressent l'histoire religieuse de nos contrées entre 1566 et 1779. L'auteur en a réservé 168 qui concernent le diocèse de Malines sous l'archevêque Thomas-Philippe d'Alsace (1712-1719) et qu'il compte éditer à part. Restent 831 lettres qui font l'objet de cette publication. Leur édition n'est pas donnée in extenso, mais chaque pièce se trouve analysée de telle manière qu'aucun élément important n'a été omis. La lecture de ces analyses montre quels étaient les objets habituellement débattus dans la correspondance administrative de nos évêques avec le Saint-Siège : le jansénisme et les doctrines de Quesnel y occupent, comme prévu, une très large place ; de même les questions de juridiction, de prébendes, les affaires bénéficiales, les recommandations, les dispenses, les suppliques et les remercîments ; également de nombreux conflits et controverses. Bref, beaucoup d'histoire externe et institutionnelle et déplorablement peu de lumière sur la vie religieuse de nos ancêtres, sur les qualités, les déficiences et les caractéristiques de leur christianisme. Et quand on trouve un renseignement (p. ex. sur certaines attitudes à l'égard de l'usage de la Bible et du Missel en langue vulgaire), on serait tenté de se demander si l'on a bien lu... Mais n'est-ce pas le destin tragique de l'histoire de décanter les événements et de n'en laisser subsister que les aspects extérieurs les plus voyants, les plus spectaculaires, ceux-là seuls dont le souvenir nous est conservé par la documentation officielle ? Pour pénétrer au delà il faut savoir lire entre les lignes et, de ce point de vue, les documents publiés ici sont fort instructifs.

R. Mols, S. J.

Br. Jennings, O.F.M. — *Wadding Papers 1614-1638*. Irish Manuscripts Commission. Dublin, Stationery Office, 1953, 25 × 16 cm., xvi-700 p.

Le franciscain irlandais Luc Wadding (1588-1657) est surtout connu sur le continent par ses deux grandes œuvres historiques, les « Annales Minorum » et les « Scriptores Ordinis Minorum », et par son édition des œuvres de Duns

Scot. Cependant là ne se borna point son activité : il occupe également une place assez importante dans l'histoire de la diplomatie pontificale et dans celle de l'Eglise d'Irlande durant le deuxième quart du XVII[e] siècle. Etudiant puis professeur à Salamanque, il avait fait partie d'une délégation envoyée en 1618 par Philippe III roi d'Espagne pour obtenir de Paul V une déclaration favorable à l'enseignement de l'Immaculée Conception. La délégation retourna en Espagne, mais Wadding resta à Rome, sans doute à la demande de son cousin maternel Peter Lombard, archevêque d'Armagh, alors président de la commission « De Auxiliis ». Luc Wadding fut nommé qualificateur au Saint-Office; il fonda les deux collèges irlandais de Rome. Il n'est pas exagéré de dire qu'il fut l'homme de confiance du Saint-Siège dans l'expédition des affaires irlandaises. Jusqu'en 1872, ses papiers qu'il avait toujours gardés avec soin, même lorsqu'il s'agissait de pièces « à détruire », furent conservés au Collège irlandais St Isidore à Rome. Ils furent alors rapatriés en Irlande où ils forment dix imposants volumes. De cette documentation la commission irlandaise des manuscrits historiques vient d'entreprendre la publication des pièces concernant spécialement l'histoire de l'Eglise d'Irlande de 1614 à 1638. Elles sont au nombre de 384, surtout des lettres, des mémoires, des attestations, des pétitions, des rapports. Les langues employées le plus fréquemment sont le latin, l'anglais, l'espagnol; parfois aussi l'italien; l'orthographe ancienne a été respectée. La lecture de ces documents montre avec quelles énormes difficultés la pauvre Eglise d'Irlande avait alors à se mesurer : dépourvue de toutes ressources, persécutée de mille manières, privée de ses chefs naturels par d'interminables et nombreuses vacances de sièges épiscopaux, horriblement déchirée par la rivalité entre séculiers et réguliers, c'est presque un miracle qu'elle ait su conserver la force d'affronter, vingt ans plus tard, la persécution terrible de Cromwell. Il faut savoir gré aux éditeurs d'avoir fait connaître un dossier si précieux pour l'histoire de l'Eglise moderne en une publication dont la présentation typographique et les apparats critiques sont parfaits. R. Mols, S. J.

A. Colombo. — *Le origini della Gerarchia della Chiesa copta cattolica nel secolo XVIII.* Coll. Orientalia christiana analecta, 140. Rome, Pont. Instit. orient. stud., 1953, 24 × 17 cm., xvi-254 p. Prix : 3.500 lires.

Jusqu'en ces dernières années, l'histoire des relations entre le Saint-Siège et l'Eglise copte en Egypte a formé une « terra incognita ». Même les documents d'archives qui les concernent étaient restés inexplorés parmi tant d'autres à la S. Congrégation de la Propagande. En 1948, le P. Trossen publia une étude documentée sur les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718). Dans l'ouvrage que voici, le P. Colombo poursuit le travail de son confrère en étudiant une période particulièrement importante dans les relations entre Rome et l'Eglise copte : celle de l'évêque Athanase, dont le ralliement à Rome en 1739 marqua le début de la hiérarchie catholique parmi les coptes uniates. Il est vrai, ces débuts furent bien pénibles et hésitants. Des rivalités de toutes sortes paralysèrent presque tous les efforts. Les ambassadeurs occidentaux furent loin de soutenir toujours la cause de leurs coreligionnaires. L'entente ne fut pas toujours sans nuages entre les missionnaires des congrégations différentes. On relève aussi, hélas! des maladresses et des attitudes inutilement provocatrices. D'autre part, l'évêque Athanase était un caractère timoré : s'il finit par faire sa profession de foi romaine, il ne s'afficha jamais en public comme un uniate, mais se borna à être un « catholique secret ». Extérieurement il adopta une attitude louvoyante, probablement par peur des conséquences qu'aurait entraînées un ralliement ouvert à Rome. Ces tergiversations continuelles finirent par le placer dans une situation fausse à l'égard des deux partis. Estimant qu'il fallait à la tête de l'Eglise copte uniate un homme de trempe, Rome lui nomma un vicaire général et se montra toujours plus méfiante à son égard. Athanase mourut en 1750 dans la même attitude indécise, malgré les efforts du préfet de la mission apostolique franciscaine, le P. Jacques de Kremsier. Son demi-retour à Rome avait au moins réussi à consolider pour de bon le petit noyau de coptes uniates qui depuis lors for-

mèrent un corps religieux possédant sa hiérarchie constituée. — Les 40 documents principaux concernant cet épisode sont publiés in extenso et forment la seconde partie de cet ouvrage de valeur. R. Mols, S. J.

Dom Ch. POULET. — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXI-XXXII. Paris, Beauchesne, 1954, 28 × 23 cm., p. 505-760.

Tous les historiens se réjouiront d'apprendre que la mort de Dom Poulet, survenue en 1950, n'a pas interrompu définitivement la parution de sa magistrale « Histoire du christianisme ». Grâces à Dieu, au moment de mourir, l'infatigable travailleur avait à peu près terminé la rédaction manuscrite de son grand ouvrage. Il ne restait qu'à en poursuivre la publication. M. l'abbé J. Sécher a bien voulu s'en charger. Le fascicule double que voici permet donc d'escompter l'achèvement rapide de cette belle œuvre. Ce fascicule conduit le lecteur de la Législative au sacre de Napoléon. Il englobe donc la partie la plus mouvementée, la plus tragique de l'époque révolutionnaire : Guerre de Vendée, constitutionnels et insermentés, Terreur, Réaction thermidorienne, préparation, conclusion et application du Concordat de 1801. On retrouve les qualités habituelles de l'œuvre familières aux lecteurs des fascicules précédents : exposé vivant et clair, habile à retenir et à mettre en évidence les détails typiques, à enchaîner les citations empruntées aux documents de diverses espèces : textes législatifs, périodiques, œuvres littéraires, chansons populaires, mémoires et correspondances de l'époque. L'auteur ayant collaboré en 1933 à une Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution (Mémoires des Facultés catholiques de Lille), il lui suffisait de puiser dans ses souvenirs ou dans ses fiches pour composer un récit émaillé de nombreuses précisions et exemples concrets. Il a aussi emprunté nombre de citations à des publications de l'époque : l'« Ami du Roi », le « Journal de Paris », la « Feuille villageoise », les « Annales catholiques », le « Courrier de l'Egalité » et d'autres. Le récit se présente ainsi comme un mélange savoureux de grande et de petite histoire, d'événements mondiaux et d'anecdotes locales. Il nous semble qu'une attention toute spéciale fut accordée par l'auteur à relever les indices concernant l'attitude des masses populaires, tant urbaines que villageoises, devant la religion catholique et ses succédanés révolutionnaires : culte de la Raison, de l'Etre Suprême, théophilanthropie, culte décadaire, etc. Sans oublier le récit des grands événements, l'auteur a compris que le cadre d'une histoire du christianisme dépassait celui d'une histoire de l'Eglise. Cela fait bien augurer des fascicules suivants dont la parution, il faut l'espérer, ne tardera guère. R. Mols, S. J.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

Theologisch Woordenboek onder hoofdredactie van H. BRINK, O.P. Deel I. *A-Ge.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1952-54, 25 × 18 cm., XX p., 1624 col. Prix : 700 frs.

Avec le quatrième fascicule s'achève le premier des trois tomes que doit compter le *Theologisch Woordenboek.* Il nous conduit jusqu'à *Gebed van eenvoud* (Oraison de simplicité). Le hasard y a rassemblé un nombre assez considérable d'articles étendus qui lui donnent sa physionomie propre. Outre l'achèvement de l'article sur la Trinité, ceux sur l'épiclèse, le péché originel, l'Eucharistie, l'évolution, l'Ecole franciscaine, et, enfin, la prière, sont plus longuement traités. A eux seuls ils occupent plus du tiers du fascicule. De même qu'arrivé à l'étape l'on jette volontiers un regard en arrière pour contempler le chemin parcouru, tout naturellement aussi l'attention se concentre sur l'ensemble du volume paru dans l'espoir de mieux se rendre compte des particularités de l'ouvrage. Son triple but paraît bien avoir été atteint jusqu'ici : dictionnaire strictement *théologique,* tout d'abord, dans ses principaux embranchements : dogmatique, morale et spirituelle, ne touchant aux autres branches : exégèse, patristi-

que, histoire, liturgie et même pastorale que *per transennam*; de théologie *thomiste* ensuite, ce que garantit la composition du comité de direction constitué de professeurs dominicains hollandais et flamands; enfin, *concis*. Ce dernier point surtout a imposé aux collaborateurs des restrictions redoutables. Ainsi, malgré ses vingt colonnes, l'article *Eucharistie* qui s'est donné pour tâche de retracer l'évolution et l'explication théologique de ce dogme depuis les origines jusqu'à ce jour, paraît presque une gageure. De-ci de-là aussi se manifestent des inégalités ou des inconséquences dans la manière de traiter les sujets. Ainsi l'article consacré à la spiritualité française a été écrit dans une perspective toute différente de celle des notices sur les spiritualités allemande et anglaise. Ces faiblesses, inévitables en toute œuvre faite en commun, se pardonnent aisément dès que l'ensemble s'avère de bonne facture et répond au but assigné. Ce but, on peut l'affirmer, le *Theologisch Woordenboek* le réalise presque partout, et cela suffit amplement pour qu'on l'estime. Ch. Martin, S. J.

Enciclopedia cattolica. Vol. XII : *Tes-Zy*. Cité du Vatican, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1954, 29 × 21 cm., XXVI p., 2134 col., 160 tableaux.

Le tome XII clôture l'*Enciclopedia cattolica.* Deux articles dominent ce volume, qui court de la lettre T à Z (Zyvomir, Diocèse), ceux de Thomas d'Aquin, et de Vatican. On le comprend sans peine. Plusieurs autres articles sont également considérables; la plupart d'entre eux décrivent des Provinces ou grandes villes d'Italie : Torino, Toscana, Umbria, Veneto, Venezia. Joints à la série de ceux consacrés aux diverses Unions catholiques, sociales, religieuses, politiques, de l'Italie, elles marquent plus nettement que d'autres volumes, peut-être, l'aspect « italianisant » de l'encyclopédie. On soulignera aussi pour leur importance théologique les articles *Trinità* et *Trento* (Concilio). — Mais il nous paraît plus opportun de signaler avant tout la Table systématique qui achève le volume. Elle groupe sous ses quarante-deux titres généraux, eux-mêmes subdivisés en plusieurs centaines de sections, l'ensemble des articles parus, avec parfois, mais rarement, des références au corps d'un article. En somme, le fichier alphabétique qui servit aux directeurs et rédacteurs des quarante sections de l'Encyclopédie, a été repris, redistribué, avec ses 75.000 articles, dans un ordre systématique (en ses grandes divisions tout au moins), et publié. Le procédé est ingénieux car il rapporte beaucoup avec peu d'effort, abstraction faite évidemment de celui qu'il fallut déployer pour constituer initialement la liste des 75.000 articles. Ainsi donc, sans aller aussi loin que les Tables systématiques du *Dictionnaire de théologie catholique* qui vont jusqu'à procéder au dépouillement des articles, la Table de l'*Enciclopedia cattolica* donne tout de même des renseignements extrêmement utiles et appréciables. On y trouvera des listes d'abbayes et de monastères, de diocèses, préfectures et vicariats apostoliques, d'Instituts supérieurs d'études religieuses, Universités, Facultés, Académies, d'Ordres et Congrégations religieuses, de saints, bienheureux, de Pères de l'Eglise, de savants théologiens, moralistes, canonistes, historiens, exégètes, archéologues, ascètes et mystiques, missiologues, littérateurs, etc. Le nombre de ces répertoires spécialisés atteint plusieurs centaines. Il vaut donc la peine de les noter et signaler. Il est vrai que cette systématisation aurait pu être encore accentuée, au prix de quelques renvois de section à section. Ainsi les répertoires de préfectures et vicariats apostoliques nous paraissent relever tout autant de la missiologie que de la hiérarchie ecclésiastique, seul endroit où ils figurent. Quoi qu'il en soit des perfectionnements qu'il eut encore été possible de lui apporter, la Table systématique n'a pas été oubliée des éditeurs. Elle est bien là. Et sa présence est déjà à elle seule un avantage très important à porter à leur crédit. Le principe des Tables systématiques ne paraît pas, en effet, être estimé et apprécié à sa juste valeur, encore actuellement. Pourtant, il n'est pas douteux qu'elles sont susceptibles de décupler l'efficience d'une encyclopédie, à la condition que leur maniement soit simple.

Il est naturel qu'au terme de la parution de cette grande entreprise qu'est l'*Enciclopedia cattolica,* nous jetions sur elle un dernier regard d'ensemble pour en mieux discerner les lignes et les mérites essentiels. Ses douze gros in-quarto

sont sortis de presse en l'espace de quatre ans. Rapidité et régularité de parution, c'est une première qualité, mais encore extérieure à l'œuvre elle-même. Pourtant, de ce seul fait, celle-ci possède déjà une homogénéité d'information que beaucoup de ses consœurs lui envieront. Plan net et fermement exécuté, information généralement correcte, volonté de rencontrer les préoccupations et les problèmes généraux actuels de l'Eglise, et tout particulièrement tels que les ressentent ou voient les milieux de gouvernement et d'études romains, splendide illustration, expression remarquable de l'humanisme chrétien, et tout particulièrement en ses traditions et monuments italiens, l'*Enciclopedia cattolica* dit tout cela. Et cela lui taille sa place, à un rang très enviable, parmi nos meilleurs instruments de consultation sur le catholicisme. Ch. Martin, S. J.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5e édit., Band III : *Drehachse bis Geopolitik.* IV : *Georg bis Italien.* V : *Italiker bis Lukrez.* 3 vols, Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 25 × 16 cm., 1520 col. chacun. Prix de souscription : 39 à 52 marks par tome suivant reliure.

Lexikon der Pädagogik. Band III et IV : *Klugheit-Schizophrenie* et *Schlaf-Zynismus.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954-1955, 24 × 16 cm., XXIV p. 1222 col. et XXII p., 1094 col., 83* p. Prix : 50 marks par tome.

1. Les troisième, quatrième et cinquième volumes du *Grosse Herder* et l'achèvement du *Lexikon der Pädagogik* nous permettent de mesurer les progrès satisfaisants réalisés dans la parution des encyclopédies de la Maison Herder depuis nos précédents comptes rendus (cfr *N.R.Th.*, 1953, pp. 72-73, 889-891). Le troisième volume du *Grosse Herder* nous conduit de *Drehachse* à *Geopolitik,* le quatrième de *Georg* à *Italien* et le cinquième de *Italiker* à *Lukrez,* nous faisant ainsi dépasser la moitié de l'ouvrage. Comme dans les précédents volumes se manifeste dans ceux-ci le souci d'extrême concision avec l'intention de fournir, en un nombre de volumes aussi réduit que possible, une masse de renseignements extraordinairement dense. Les éditeurs ont utilisé à cet effet les procédés les plus variés et les plus ingénieux : ils n'ont pas seulement impitoyablement réclamé de leurs collaborateurs la plus stricte limitation des articles, ils ont multiplié la documentation photographique, les planches, les tableaux statistiques et les diagrammes exprimant ainsi souvent d'une manière plus concise par le langage parlant aux yeux, ce que celui des mots reste impuissant à proposer brièvement. Groupées en une ou plusieurs pages, les planches relevant d'un même sujet facilitent la saisie de l'évolution soit d'une technique de fabrication, soit d'un phénomène naturel, biologique ou autre. Les tableaux statistiques et autres apportent des renseignements qu'on songerait à peine à demander même à une encyclopédie : comme la liste des principaux tremblements de terre depuis 1290 jusqu'à nos jours (date, lieu, nombre de victimes), des grandes découvertes de l'humanité depuis les débuts de son histoire, des grands déplacements de population, suite aux guerres et cataclysmes; le souci va jusqu'à nous offrir la nomenclature d'une bonne pharmacie de ménage et des stations de cure balnéaire de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Suisse! Si ces procédés visent à réaliser une grande richesse et densité d'information, ils ont manifestement aussi pour but de faciliter puissamment au lecteur la saisie et l'intelligence des techniques modernes ou encore des théories ou exposés scientifiques souvent compliqués. Aviation, télégraphie et télévision, constructions électriques ou électroniques, chemins de fer, industries du fer et de l'acier, grands problèmes de la circulation ou des transports, constitution du corps humain et ses diverses activités, etc., etc., toutes ces questions s'expriment autant en images qu'en texte. Le *Grosse Herder* a voulu répondre par là à la préoccupation de fournir une documentation dense et très sérieuse, tout en respectant le niveau de lecteurs moyens ou tout au moins non spécialisés. Enfin, tout comme les précédents volumes, ceux-ci contiennent chacun deux ou trois *Rahmenartikel* consacrés à un sujet d'ordre humaniste, ou plus exactement humain. Pour le troi-

sième volume, ce sont les articles *Die Erde* et *Der Garten*, pour le quatrième, *Der Herrscher* et *Das Haus*, pour le cinquième, *Das Kind*, *Der Lehrer* et *Das Licht*. Ces articles, d'une dizaine de pages chacun, ne sont que les commentaires explicatifs d'une bonne quinzaine de reproductions, choisies à dessein, en vue d'exprimer la variété et la profondeur des réactions des divers âges et milieux humains vis-à-vis de ces réalités élémentaires mais si universelles qu'elles ne peuvent laisser aucun humain indifférent ou insensible à leur charme ou à leur mystère. Ces articles apparaissent donc dans une encyclopédie, dominée de plus en plus, et de par la force même des choses, par la technique moderne, comme le rappel discret à une sensibilité et une profondeur de vie humaine et morale qui feront toujours malgré tout, de l'homme, plus qu'un technicien ou un encyclopédiste : un homme tout court.

2. Les troisième et quatrième (dernier) volumes du *Lexikon der Pädagogik* très largement conçus, comme les précédents, contiennent également comme eux deux grandes séries d'articles, l'une, d'ordre historique et statistique (biographies très nombreuses de pédagogues, état de l'éducation et de l'enseignement dans les différents pays ou régions du monde), l'autre d'ordre technique. Ce sont sans doute surtout ces derniers articles qui retiendront le plus l'attention. S'il est difficile, parmi eux, de souligner spécialement tel ou tel plutôt que tel autre, l'impression, par contre, qui se dégage de leur ensemble est la complexité des points de vue et des problèmes qui affectent la pédagogie moderne. Peu de ces problèmes échappent aussi au champ d'intérêt des études ou de l'action religieuses. Les théologiens, et en particulier les moralistes, auront plus d'une fois à décider de la légitimité de certaines méthodes d'éducation ou de formation (Koedukation, Lebensgemeinschaftschule, Moralische Aufrüstung) ou des droits et devoirs respectifs de l'Etat, de l'Eglise et des familles en ces domaines. Les directeurs spirituels auront à glaner immensément dans l'apport psychologique, pour ne pas dire psychiatrique que fournissent les progrès des sciences psychologiques et médicales, pour la solution des cas difficiles ou anormaux. Et que dire de tous les éducateurs chrétiens appliqués si consciencieusement à la formation des jeunes gens, aux divers stades de leur évolution morale et intellectuelle, qu'il s'agisse du développement des facultés et des aptitudes, de la formation du caractère, de l'éducation du goût, de l'instruction, etc.? Pour eux chaque âge pose ses problèmes, que nuancent encore davantage en chaque individu l'influence du milieu familial et social, les atavismes, les saillies du tempérament, toutes choses qui font de la pédagogie dans ses applications concrètes, plus encore qu'une science, un art véritable de conduire fortement et suavement. Nous n'avons pas été surpris non plus de constater dans ces volumes, comme dans les précédents, la place très largement faite à la formation et à l'enseignement *religieux* (Religionsbüchlein, — geschichte, — pädagogik, — psychologie, religiöse Entwicklung, religiöse Typen; Konvertitenunterricht, Sakramentsunterricht, etc., etc.), au rôle du laïcat, aux méthodes catéchétiques à employer soit dans l'instruction des laïques, soit dans l'instruction par les laïques. Nous y avons même trouvé un article consacré au rôle éducatif des congrégations mariales. C'est qu'en tout chrétien, même laïque, et en vertu de sa profession de chrétien, est déposé le germe d'une responsabilité d'apôtre, qui, élargissant graduellement son champ d'activité de l'individu à la famille et de la famille à la société, s'épanouit en communiquant autour de lui le bien précieux de la foi et de la vie chrétiennes; pédagogie à la fois naturelle et surnaturelle où la grâce de Dieu rejoint harmonieusement l'action humaine pour convaincre l'esprit et conquérir le cœur. Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. Th. Klauser, en coll. Fr. J. Dölger, I. H. Lietzmann †, J. H. Waszink et L. Wenger. Fasc. 14-16 : *Bulla (Forts.)-Christus.* Stuttgart, Hiersemann, 1954, 28× 20 cm., col. 801-1286. Prix : 12,50 marks le fasc.

Ces trois fascicules du *Reallexikon für Antike und Christentum* nous font

progresser de la lettre B jusque vers le milieu de la lettre C (*Christus*). Parmi les articles du fasc. 14, plus nombreux mais, dans l'ensemble, moins importants que dans les précédents, on relève surtout *Busse* (pénitence) et ses dérivés, *Busskleid, Bussstufen*; *Cappadocia,* avec quelques détails intéressants sur la première pénétration chrétienne en ce pays; *Carmen,* où est mis en relief le rôle du chant sacré dans les cultes tant des païens que des chrétiens. Sans doute, y aurait-il eu avantage à signaler aussi, dans cet article, les parallélismes nombreux des chants sacrés juifs et chrétiens; enfin, la courte monographie sur *Cassiodorus* dont l'importance d'intermédiaire entre la culture antique et le christianisme justifie la place dans ce Dictionnaire. L'article *Celsus* chevauche sur les deux fascicules 14 et 15. Il témoigne des impressions et des réactions que pouvait susciter le christianisme chez un païn lettré mais hostile. De ce fascicule 15 aussi relèvent quelques articles plus étendus : *Chairetismos* (salutation) important surtout en liturgie, *Chaldäer,* où la place est largement faite à l'astronomie, la divination et à la magie antiques, *Charon* (nautonier de l'enfer), *Chemie* (attitude des chrétiens vis-à-vis de l'alchimie), *China* (traces d'expansion du nestorianisme dès le VII[e] siècle), enfin *Christennamen* par quoi s'achève ce fascicule et débute le seizième. Celui-ci est presque entièrement consacré à la présentation de quelques points de contact généraux du christianisme antique pris dans son ensemble avec le monde païen (*Christennamen, Christentum, Christenverfolgung*). On nous y décrit les noms ou épithètes que les chrétiens ont reçus des païens ou se sont donnés eux-mêmes, les étapes progressives de l'expansion du christianisme dans et hors l'empire, à la fois du point de vue progression démographique et géographique et pénétration dans les formes de l'art monumental, les phases historiques des persécutions telles que les ont vues et jugées d'une part les païens, d'autre part les chrétiens. Un article est aussi consacré à leur aspect juridique. Le fascicule se termine par deux articles sur la personne même du Christ, l'un sur le Christ-Messie, d'ordre surtout scripturaire, l'autre, sur le Christ-Basileus, où l'on peut suivre la graduelle application au Christ, tant dans l'expression littéraire qu'artistique, des concepts et épithètes du cérémonial impérial. Avec l'achèvement de ce deuxième tome, le *Reallexikon* a franchi une nouvelle étape. On ne peut que lui souhaiter voir se poursuivre au même rythme sa marche en avant, si régulière jusqu'à présent.

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsgb. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 33/34 : *Dämonen-Denkmal*; 35 : *Denkmal-Dialog;* 36 : *Diamant-Dill.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1954, 29 × 20 cm., col. 1025-1280; 1281-1408, 1409-1512. Prix : 20, 10 et 10 DM.

Ces trois fascicules terminent le tome III d'un ouvrage de première valeur, déjà maintes fois présenté aux lecteurs de la *N.R.Th.* (voir p. ex. 1951, 998; 1953, 668; 1954, 331). Par la variété des sujets traités, par l'abondance et la précision des détails, par l'originalité et le choix judicieux des illustrations (chacune accompagnée d'une note explicative), par la largeur de son information bibliographique, ce répertoire historique de l'art allemand constitue un ouvrage dont la consultation est vivement conseillée, non seulement aux artistes et aux historiens de l'art, mais encore à de nombreux autres spécialistes. Le hasard de l'ordre alphabétique a réuni dans ces trois fascicules une série spécialement importante de notices sur des sujets empruntés à l'histoire biblique ou à l'antiquité classique : citons Damoclès, Danaé, Daniel, Daphné, Darius, David, Débora, Decius Mus, Démocrite et Héraclite, Deucalion et Pyrrha, Diane, Diane d'Ephèse, Didon. Les arts mineurs sont aussi richement représentés (articles et images de piété, diadème, épée), ainsi que les sujets allégoriques (humilité, dialectique, dialogue). La notice « monument » (Denkmal) a réussi le tour de force de donner en moins de 40 colonnes une vue d'ensemble claire et exacte de son objet particulièrement extensif. Les notices « Ordre Teutonique » et « Château de l'Ordre Teutonique » sont également des modèles de synthèse, qui intéresseront tous les historiens indistinctement. A signaler encore aux historiens de la

spiritualité la notice très originale sur le « Defensorium inviolatae virginitatis beatae Mariae », ouvrage composé par le dominicain Franz von Ratz au XV^e siècle, et qui révèle une fois de plus l'emploi abondant des thèmes typologiques. Avec les notices « plafond », « peinture de plafond », « diaconicum », « dosseret », « vestibule », on en revient à l'histoire de l'art proprement dite. Et dans quelle catégorie placer la notice « diamant » ? Sur ce dernier point nous aurions aimé savoir s'il y avait autrefois dans les villes allemandes, comme de nos jours à Anvers, un rapport entre la présence d'une colonie israélite et le développement de l'industrie diamantaire. — Le tome III se termine par un lexique systématique en 4 langues : allemand, français, anglais, italien. R. Mols, S. J.

Lectuur-Repertorium. Auteurslijst bevattende 23.000 Bio-bibliografische Nota's en 3.000 Portretten van Auteurs..., met waarde- en vakaanduiding van 90.000 literaire en vulgariserende werken, samengesteld door het A.S.K.B. onder redactie van J. Baers en P. Hardy. Tome III : *S-Z.* 2^e édit., Anvers, Vlaamsche Boekcentrale, 1954, 20 × 13 cm., p. 2137-3252. Prix : 450 frs.

Commencée il y a deux ans, la refonte du *Lectuur-Repertorium* vient de s'achever avec l'apparition du troisième volume (S-Z et ouvrages anonymes). Ce volume est basé sur les mêmes principes que les précédents et il suffit de renvoyer le lecteur aux notices qui les ont annoncés (*N.R.Th.*, 1952, p. 1112 et 1954, p. 331). Les éditeurs ont bien tenu leurs promesses. Le *Lectuur-Repertorium* condense, en ses 3.250 pages de texte, 23.000 courtes notices biographiques et 90.000 œuvres qu'il juge du point de vue littéraire et moral, en tenant compte aussi des différentes catégories et âges de lecteurs. Il englobe la littérature néerlandaise et aussi la littérature universelle susceptible d'intéresser le public de langue néerlandaise. D'une maniabilité remarquable pour peu que l'on ait pratiqué ses sigles, il fournit avec une rapidité exceptionnelle de claires directives au sujet de la lecture et éventuellement de l'acquisition des livres. Il reste d'ailleurs bien entendu, que ce jugement sommaire ne préjuge en rien des modalités ou des nuances supplémentaires qu'un spécialiste en littérature ou en science, par exemple, serait légitimement en droit de réclamer. Son but n'est pas là. Edité par l'Algemeen Secretariaat voor Katholieke Boekerijen à Anvers, il veut doter nos bibliothèques publiques, officielles ou privées, comme bibliothèques de paroisses, de collèges et d'établissements d'instruction d'un répertoire extraordinairement complet et précieux qui permettra aux bibliothécaires de s'orienter d'une manière sûre dans leur activité professionnelle. Ce service est immense. Il contribuera pour une large part à assurer à nos populations de langue néerlandaise, petits et grands, des lectures saines, délassantes et morales. Le seul souhait qui reste à exprimer, c'est que l'œuvre conserve son haut standard actuel, s'améliore encore s'il est possible, de manière à maintenir d'édition à édition, cette plénitude d'information, cette correction de jugement, et cette tenue à jour des notes biographiques, qui caractérisent la présente. Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica sacram scripturam spectantia auctoritate pontificiae commissionis de re biblica edita. 2^e édit., Naples, d'Auria, 1954, 20 × 13 cm., XVI-280 p. Prix : 1.000 lires. — Cet Enchiridion Biblicum se distingue de ses collègues (Denzinger, Rouët de Journel, Kirch) en ce qu'il a valeur officielle, étant édité par ordre et sous le contrôle de la Commission biblique ; c'est ainsi que la déclaration du Saint-Office du 2 juin 1927, revisant le décret sur le texte des Trois Témoins (1 Jo., V, 7), qui n'a jamais paru aux *Acta Apostolicae Sedis,* a été rendue officielle par son insertion dans l'Enchiridion. Cette seconde édition diffère de la première (1927), d'abord par son format réduit, l'assimilant aux autres Enchiridia classiques, et par des caractères typographiques plus clairs ; ensuite par l'addition des nouveaux do-

cuments du Saint-Siège parus depuis 1927, en particulier la lettre de S.S. Pie XII aux évêques d'Italie du 20 août 1942 et l'encyclique *Divino afflante Spiritu* et par l'insertion, à leur place chronologique, de quelques textes patristiques nouveaux intéressant la Bible, par exemple de S. Cyrille de Jérusalem, de S. Athanase, de S. Léon, de S. Grégoire, etc.; enfin par la suppression de l'un ou l'autre document de caractère temporaire. On n'a plus reproduit l'Index systematicus (p. 173-183) de la 1re édition, qui était utile mais peut-être difficilement adaptable d'édition en édition; on a maintenu l'Index rerum et ajouté un Index nominum et un Index librorum S. Scripturae. — J. L.

J. E. Steinmueller, S.T.D. et K. Sullivan, R.S.C.J. — *Catholic Biblical Encyclopedia New Testament.* Introduction par J.-M. Vosté, O.P. New-York, J. F. Wagner, 1950, 26 × 18 cm., XVI-702 p. — Ce fort volume de plus de 700 pages, consacré au N.T., représente la première encyclopédie biblique catholique de langue anglaise. Il est inutile de souligner l'utilité d'une telle entreprise, destinée à aider les prêtres, religieux et laïcs désirant approfondir leur connaissance du N.T. Ils y trouveront, répartis en deux colonnes par page, de très nombreux articles, concis et clairs, offrant l'essentiel au sujet des personnages, des lieux, des écrits et de la doctrine du N.T. Le but poursuivi n'est pas scientifique. Sans négliger absolument les résultats de l'exégèse spécialisée qu'un catholique peut regarder comme sûrement acquis, on a l'impression, à lire les articles d'allure fort didactique, que les auteurs ont surtout voulu présenter aux lecteurs tout le contenu de l'enseignement classique exprimé souvent dans les termes de théologie scolastique, en le rattachant au texte du N.T. d'une façon fort scolaire. L'exégète qui lit ces articles a le sentiment d'une simplification par trop excessive des données scripturaires qui ne sont pas examinées pour elles-mêmes. Du point de vue de la critique littéraire et historique, les informations sont élémentaires. On trouve en fin de volume une bibliographie générale fort éclectique, suivie d'un supplément qui signale les ouvrages catholiques écrits en anglais. Il reste que cet ouvrage, dont la présentation est très agréable, rendra d'excellents services. — C. M.

Lanza del Vasto. — *Commentaire de l'Evangile.* Paris, Denoël, 1951, 23 × 14 cm., 500 p. Prix : 1.100 frs. — Que l'on puisse très familièrement exposer le fruit de ses méditations sur l'Évangile de façon à faire bénéficier autrui de ses réactions personnelles au contact de la parole de Dieu, nul ne songera à le contester. Encore faudrait-il se garder d'appeler cela un « commentaire de l'Evangile », encore serait-il bon de s'assurer qu'on reste dans la ligne d'une exégèse catholique sûre. L'ouvrage de M. Lanza del Vasto nous semble contenir, à ce point de vue, du très bon et du moins recommandable. Ceux qui peuvent, sans crainte d'arracher le bon grain, enlever l'ivraie qui a poussé un peu partout dans ce livre, y trouveront un aliment précieux pour leur foi et leur vie chrétienne. — F. T.

A. George, S.M. — *L'évangile de Paul.* Guide de lecture pour les épîtres de saint Paul. Paris (XIIe), Equipes enseignantes, 15, rue Ernest Lacoste, 1954, 21 × 14 cm., 88 p., 8 repr. Prix : 250 frs. — Remarquable initiation à la connaissance de saint Paul et de la doctrine de ses épîtres, destinée aux instituteurs catholiques; sous forme condensée (plans, brefs exposés, questions), un professeur de théologie s'efforce de leur présenter l'essentiel de la pensée religieuse de l'Apôtre, sa valeur de vie, son actualité; on souhaite que beaucoup de chrétiens profitent de la grande richesse doctrinale renfermée en cette simple brochure de 88 pages. L'ouvrage est de première valeur. — J. L.

P. Ketter. — *Die Apokalypse.* Coll. Die heilige Schrift für das Leben erklärt, XVI/2. 3e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 16 cm., XII-322 p. Prix : broché, 14,60 marks; cartonné, 17,50 marks; relié, 23,50 marks; en souscription : 12,50, 15 ou 21 marks. — Réimpression, sans changement, du commentaire de l'Apocalypse, publié en 1942 par P. Ketter (décédé depuis lors). Selon le caractère de la collection, l'auteur prolonge son interprétation exégétique, solide et judicieuse, en des applications dogmatiques, morales et ascétiques, sobrement toutefois et en les rattachant étroitement au texte. Comme en ses

deux commentaires d'épîtres de S. Paul (cfr *N.R.Th.*, 1937, p. 550 et 1938, p. 612), l'exégèse est très analytique, pas à pas, de verset en verset, sans récapitulation synthétique, sans exposés d'ensemble (sauf dans l'introduction). Le style, plutôt abondant, et l'impression typographique, très serrée, ne rendent pas la consultation aisée et rapide. Dans l'introduction, l'auteur précise, mais sans discussion technique, ses positions essentielles, qui sont classiques : l'Apocalypse, œuvre de l'apôtre Jean, a été rédigée à la fin du règne de Domitien, vers 95-96; elle veut être un livre d'encouragement et de consolation, voire d'exhortation au martyre, pour les Chrétiens alors persécutés et gardera toujours cette mission dans l'Eglise toujours persécutée; elle n'est, en aucune façon, une prophétie de l'histoire future de l'Eglise, à interpréter aujourd'hui selon les étapes de cette histoire; ce qui importe à l'auteur inspiré c'est de mettre en valeur la domination de Dieu sur les puissances du mal et le triomphe indubitablement assuré de l'Agneau; en ce sens l'Apocalypse est le livre de « l'optimisme chrétien ». — J. L.

A. Olivier. — *L'apocalypse et ses enseignements.* Introduction générale. Commentaire des messages aux églises (Chap. I-III). Cahier n° 1 en 2 fasc. Paris, Geuthner, 1954, 29 × 22 cm., 102 et 19 p. Prix : 1.200 frs. — En 1939 (cfr *N.R.Th.*, 1939, p. 604) M. A. Olivier publiait son premier travail sur l'Apocalypse et y communiquait ce qu'il appelle sa « découverte » sur le mode de composition de ce livre. En voici les points essentiels, tels qu'ils sont repris en tête du volume de 1954 (p. 5-6) : Unité de composition de l'Apocalypse constituée par la « stance de deux distiques »; « péricope groupant une, deux, trois ou quatre stances »; comput rigoureusement déterminé de tout le livre : « 600 lignes (300 distiques), 60 péricopes, 6 parties, chacune de ces six grandes parties comprenant 888 éléments propositionnels », ce chiffre 888 « représentant précisément la valeur numérique des six lettres du nom de Jésus (calcul gématrique, que les livres sibyllins, I 324-331, avaient déjà noté soigneusement » (*N.R.Th.*, 1939, p. 605); « la répartition de ce comput dans l'ensemble du texte révèle une intention précise de l'auteur, relativement à l'agencement et à l'interprétation générale des six parties ». M. Olivier entreprend maintenant une étude systématique de l'Apocalypse, en vue d'y établir et mettre en œuvre la thèse ci-dessus énoncée. Quatre cahiers sont prévus, chacun contenant deux fascicules distincts (d'une part texte disposé en « stances » et traduction; d'autre part commentaire justificatif). Le cahier présent comprend, avec l'introduction générale, l'interprétation des chapitres I-III. Que l'effort de disposition strophique, tenté par M. Olivier, puisse éclairer l'exégèse de certains passages, nous le concédons volontiers; mais sur l'ensemble du système, nous ne pouvons que maintenir les objections déjà formulées précédemment (*N.R.Th.*, 1939, p. 605; 1940, p. 464; 1948, p. 777). — J. L.

W. Graham Scroggie. — Know Your Bible. *The Unfolding Drama of Redemption.* The Bible as a Whole. Volume I. *The Prologue and Act I of the Drama embracing the Old Testament.* Londres, Pickering & Inglis, 1953, 22 × 14 cm., 505 p. Prix : 30 sh. — Dans la même collection, l'auteur a publié deux volumes dans lesquels l'Ancien et le Nouveau Testament étaient présentés d'une manière analytique. Dans le présent livre et dans celui qui lui fera suite, la Bible est traitée d'une manière synthétique, en tant qu'elle constitue une unité, un tout. Le but de l'auteur est de montrer à travers toute la Bible le développement progressif du plan rédempteur. Ce développement est conçu à la manière d'un drame dont l'Ancien Testament constitue le Prologue (les onze premiers chapitres de la Genèse) et le premier Acte. L'Interlude, le second Acte et l'Epilogue seront donnés dans le volume suivant. — Le livre de Graham Scroggie n'a aucune prétention scientifique. Il veut conduire à la connaissance de Dieu et faire vivre les âmes d'une manière conforme au plan rédempteur. Pour atteindre ce but, estime son auteur, il ne suffit pas de connaître les grands textes ou les grands chapitres. Il faut connaître la Bible en tant qu'elle constitue un tout et il faut être familier avec les diverses parties de ce tout. Car le livre sacré contient une révélation divine progressive, dans laquelle chaque partie est organiquement en relation avec chacune des autres. En conséquence, ce n'est qu'en connaissant le livre tout entier que nous pou-

vons dignement apprécier sa grandeur et expérimenter sa puissance. Pour atteindre à cette connaissance synthétique, l'auteur met en œuvre toute sa pédagogie et ne recule devant aucun moyen : on trouve dans son livre 112 plans synoptiques et une dizaine de cartes. Les professeurs catholiques pourront certes tirer parti de cet ouvrage protestant pour l'enseignement de la Bible dans les collèges. — G. L.

Coll. *Notre foi et notre vie*. Paris, E. Belin, 1954, 21 × 15 cm. : VIII. P. Grelot. — *Pages bibliques*, 386 p.; IX. P. Grelot. — *Introduction aux Livres saints*. VIII-230 p. — Le but poursuivi par l'auteur dans son « Introduction aux Livres Saints » est le suivant : faire voir comment la révélation biblique a conduit le peuple juif jusqu'à l'Evangile et à l'Eglise. L'histoire de cette révélation constitue donc l'objet principal de l'ouvrage. Pour chaque étape de l'Ancien Testament, on trouve, après un bref rappel de l'*histoire politique*, une présentation de la *littérature* inspirée qui s'y développe, et enfin une analyse succincte de la *doctrine* énoncée par les témoins de Dieu durant cette même période. Au terme de ce tableau d'ensemble, le Nouveau Testament apparaîtra comme l'épanouissement dernier de la révélation biblique. Cette marche progressive est décrite en trois grandes étapes : I) Israël, peuple de Dieu : la formation de ce peuple et les prophètes dans ce peuple; II) Le judaïsme : au temps des Perses et devant la civilisation hellénistique; III) Du judaïsme à l'Eglise : la prédication évangélique et l'évangile dans l'histoire. Au cours de son volume d'« *Introduction* », l'auteur a multiplié les références à son recueil de morceaux choisis et commentés : « *Pages Bibliques* ». Ces pages sont réparties suivant l'ordre historique : I) Le peuple de Dieu; II) Le témoignage prophétique, allant d'Elie et Elisée à la prophétie du Serviteur de Yahwé; III) Le judaïsme au temps des Perses; IV) Le judaïsme à l'époque grecque. Un bref épilogue concerne l'accomplissement des Ecritures illustré par des extraits de Matthieu, de Marc et de Luc. Les deux volumes de M. Pierre Grelot, docteur en théologie et chargé de cours à l'Institut catholique de Paris, ne manqueront pas d'aider les âmes à découvrir la lente éducation d'Israël par Dieu, l'admirable pédagogie divine qui mit un petit peuple à part du paganisme de l'Orient pour le conduire, d'étape en étape, jusqu'au seuil de l'Evangile. — G. L.

E. Lemoine. — *Théorie de l'emphase grecque classique et biblique*. Paris, Geuthner, 1954, 22 × 14 cm., 124 p. Prix : 500 frs. — M. l'Abbé Lemoine avait donné en 1951 une étude d'une soixantaine de pages sur l'emphase hébraïque (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 554-555). On y annonçait la présente étude sur l'emphase grecque tant en grec classique qu'en grec biblique. L'enquête porte sur un certain nombre de prosateurs : Xénophon, Thucydide, Eschine, Plutarque, Lucien, et de poètes : Homère, Sophocle, Euripide, Aristophane. Parmi les bibliques figurent II Macchabées, saint Matthieu, saint Luc et saint Paul (Romains et Hébreux). Comme il l'avait fait dans sa première étude concernant l'emploi de l'article en hébreu, l'auteur apporte ici des vues neuves sur la théorie de l'article en grec, classique et biblique. Il n'admet pas la conception qui regarde l'article comme une innovation intervenue entre Homère et les poètes postérieurs : « l'article grec est né avec le grec : en quelque langage qu'on s'exprimait, au VIII[e] et au IV[e] siècle, il fallait l'employer tel que la langue l'apportait avec elle, sous peine de n'être pas compris des Grecs ». L'auteur n'admet pas non plus « la théorie qui sévit sur le grec biblique : sa syntaxe de l'article serait mouvante, flottante, au point qu'il est souvent impossible d'expliquer la présence ou l'absence de l'article ». M. Lemoine estime avoir montré dans son étude « que l'article biblique n'est pas plus flottant que le classique qui ne l'est pas du tout ». En ce qui concerne l'origine de l'article, on a supposé qu'il avait été fourni par un ancien démonstratif et l'on a affirmé que l'article d'Homère a souvent le sens démonstratif. C'est encore là une vue que rejette l'auteur : il pense avoir suffisamment montré que nulle part chez Homère, ni chez les poètes du IV[e] siècle, l'article n'a le sens d'un démonstratif. On lira avec un vif intérêt une étude de dix pages publiée par Charles-F. Jean dans le *Journal Asiatique* (1954, p. 219-228) : « L'emploi de l'article hébreu à propos d'une thèse récente ». Les réserves du

savant orientaliste valent pour le second travail de M. Lemoine comme pour le premier. — G. L.

Israël. Coll. Les guides Nagel sous la direction de G. R. Martineau. Paris-Genève-New-York-Karlsruhe, Edit. Nagel, 1953, 16 × 11 cm., VIII-336 p., 24 plans en couleurs, 14 en noir. — Le titre de ce guide : « Israël » en indique clairement le contenu : son intérêt principal est de présenter, avec une grande richesse de renseignements, la situation actuelle de la partie de la Palestine formant l'Etat d'Israël depuis 1949. C'est le point de vue israélien qui commande la disposition et l'illustration du volume; qui inspire la longue histoire du peuple et de la région (p. 1-68), de 2000 avant J.-C. jusqu'à nos jours, histoire rédigée par l'historien et archéologue israélien, Th. F. Meysels; qui détermine les 16 itinéraires, bien combinés, couvrant la totalité de l'Etat d'Israël, « de Dan à Bersabée »; qui fournit de nombreuses indications concrètes sur la population, l'organisation administrative, l'agriculture, l'industrie et le commerce, etc. : de bonnes cartes et des plans très clairs complètent le travail. Comme il y a, en terre d'Israël, des établissements catholiques, le P. Senès, S. J., a consacré huit pages à « La religion catholique en Terre Sainte » et, dans la visite de chaque ville, les souvenirs chrétiens sont soigneusement notés, interprétés avec respect et objectivement décrits. Puisque la vieille ville de Jérusalem (avec ses grands sanctuaires), Bethléem, Jéricho, le Jourdain, sont en territoire arabe, un appendice (p. 241-304) donne l'essentiel à leur sujet. Unique en son genre, depuis les bouleversements de 1947-1949, ce petit volume rendra de grands services, non seulement aux voyageurs, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent au présent et à l'avenir de la Terre Sainte. — J. L.

J. C. Trever. — *Cradle of Our Faith : The Holy Land.* San Angelo, Newsfoto Publishing Co., 1954, 24 × 16 cm., XIV-85 p., 32 pl. Prix : 3,75 $. — Très bel ensemble de photographies en couleurs de sites palestiniens. L'ouvrage est bien conçu : en face de la gravure une page explicative et c'est, de page en page, toute l'histoire d'Israël, de la prédication du Christ et de l'Eglise primitive, qui se trouve sommairement retracée. L'exécution typographique est remarquable. Comme on désire avec raison que l'ouvrage puisse être utilisé par tous ceux qui voient dans la Palestine leur « Terre Sainte », quatre introductions sont rédigées successivement par un écrivain juif, un prêtre catholique, un iman musulman, un professeur protestant. Le photographe, principal responsable de l'ouvrage, est John C. Trever, professeur de religion à Morris Harvey College à Charleston (West Virginia), fellow des American Schools of Oriental Research qui passa huit mois en Terre Sainte. Ce petit ouvrage est extrêmement suggestif. — J. L.

Théologie

O. Cullmann. — *La Tradition.* Problème exégétique, historique et théologique. Coll. Cahiers Théologiques, 33. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, 24 × 16 cm., 56 p. Prix : 3,35 frs suisses. — M. Cullmann réunit trois articles sur le concept et le contenu de la « tradition » dont il a déjà publié une édition allemande que nous avons déjà recensée dans la Revue. Pour s'en faire une idée, qu'on veuille bien se reporter à notre recension du mois de février de cette année (*N.R.Th.*, 1954, pp. 199-200). — G. D.

M. Premm. — *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik.* Band III. Teil I : *Allgemeine Sakramentenlehre Taufe, Firmung, Eucharistie.* Vienne, Herder, 1954, 24 × 15 cm., XIV-376 p. Prix : 22 marks; en souscription : 20 marks. — Nous avions déjà signalé les qualités du IV[e] volume de ce manuel de dogme, notamment sa clarté. Ces qualités se retrouvent dans l'exposé de la doctrine sacramentelle en général, du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Les questions y sont sériées d'une manière très rationnelle, et traitées par considérations succinctes en un développement ordonné, comme il convient à un enseignement scolaire. Le volume sera donc pratique pour ceux qui étudient systématiquement la théologie dogmatique. — J. G.

A.-J. Maydieu, O.P. — *Catéchisme pour aujourd'hui.* Coll. Rencontres, 42. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 284 p. — A qui s'adresse ce livre? A ceux peut-être qui seront tentés de le fermer bien vite, sous prétexte d'y trouver trop marquées des préoccupations françaises actuelles! Mais peut-on reprocher au P. Maydieu de se laisser un peu dominer par le souci de sa tâche quotidienne? L'avant-propos dédie ces pages à l'incroyant de passage, et plus précisément sans doute à l'honnête homme d'extrême gauche. On sait que l'auteur a l'expérience de pareils dialogues. Mais l'important, nous semble-t-il, est qu'il domine les questions immédiates, tout en s'y engageant loyalement. Pas l'ombre de controverse. Simplement l'enseignement du Christ. Le chapitre IV « Dieu » montre excellemment comment la conscience des difficultés de l'heure puise une force sereine dans le *développement* de la Tradition. C'est un disciple de S. Thomas et du P. Lagrange qui aborde d'un point de vue vraiment théologal, l'Ecriture à la main, les grands thèmes catholiques : Jésus-Christ, préférer l'esprit, la liberté, Dieu, le mal et le péché, l'Eglise, la Trinité, les Trois vertus, l'Eucharistie. Un catéchisme? De persévérance, assurément. Dont pourraient profiter, plus encore que l'incroyant, ceux que le baptême et l'ordre destinent à faire connaître aux foules qui l'attendent la doctrine de Jésus-Christ. — H. D.

P. Gumpel, S. J. — *Unbaptized Infants : May they be saved?* The Downside Review, volume 72. No. 230. November 1954. Downside Abbey, 1954, 22 × 14 cm., p. 341-458. Prix : 4 sh. — Le problème est à l'ordre du jour. L'étude que lui consacre le R. P. Gumpel s'attache à résoudre la question préjudicielle soulevée par les articles du R. P. Leeming (dans *The Clergy Review,* t. 39, 1954, p. 65-85, 193-212 et 321-340) : est-il exact que la Tradition, comme témoin de la foi, nous enseigne que toutes les catégories d'enfants qui meurent avant l'âge de raison sans avoir reçu visiblement le sacrement de baptême doivent être considérées comme perpétuellement exclues de la vision béatifique? L'auteur ne pense pas que, dans l'état actuel des recherches, la réponse affirmative s'impose. Pour le montrer, il est amené à examiner les règles méthodologiques qui régissent ce genre de recherches. Ses pertinentes réflexions intéresseront tous les théologiens. — L. R.

G.-L. Prestige. — *Dieu dans la pensée patristique.* Coll. Les Religions, 10. Paris, Aubier, 1955, 23 × 14 cm., 254 p. Prix : 690 frs. — En 1952 paraissait la seconde édition de Prestige, *God in the patristic Thought,* introduction « classique » à la pensée des Pères, surtout des Pères grecs, sur Dieu et en particulier les personnes divines. La traduction française qui vient d'en être donnée dans la collection « Les Religions » a pour but de rendre plus accessible aux milieux de langue française cette œuvre toute en nuances, d'un tempérament sain et équilibré, dont nous avons précédemment déjà (cfr *N.R.Th.,* 1954, p. 313-314) esquissé le contenu et souligné les heureuses et solides qualités. — C. M.

M. Mellet, O.P. — *La Pénitence sacrement d'amitié.* Coll. Etudes religieuses n° 693. Bruxelles, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre; Montréal, Librairie dominicaine, 1953, 19 × 13 cm., 96 p. Prix : 27 frs belges; 210 frs français. — Le péché est essentiellement offense de Dieu, donc rupture d'amitié : l'auteur développe, souvent avec bonheur, les conséquences de ce point de vue, fondamental pour une meilleure compréhension de la pénitence, sacrement et vertu de l'amitié divine restaurée. — L. R.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Hrsgb. v. R. Grosche. 9e Jahrgang, 2er Teil. Munster, Aschendorff, 1953, 25 × 17 cm., p. 81-160. Prix : 5 marks. — Les controverses ici traitées portent sur une assez grande variété de sujets : W. Rest, *Die kontroverstheologische Relevanz Sören Kierkegaards*; L. Cerfaux, *Die Tradition bei Paulus;* J. N. Bakhuizen van den Brink, *Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts*; J. V. M. Pollet, O.P., *Neue Forschungen über die Kontroverstheologie in Deutschland im 16. Jahrhundert* (en particulier, controverse de Eck avec Zwingli; influence des catégories nominalistes sur les conceptions sacramentelles de Eck); J. Hamer,

O.P., *Zur Entmythologisierung Bultmanns,* bonne introduction à la théologie de R. Bultmann, dont on trouvera le texte français dans la *Revue Nouvelle,* t. XVII, 1953, pp. 639 suiv. Autant de travaux de haute qualité; le fascicule se ferme sur une précieuse bibliographie de la théologie de controverse pendant les années 1951-1952. — L. M.

Liturgie

J. Lechner & L. Eisenhofer. — *Liturgik des römischen Ritus.* 6e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 14 cm., xvi-400 p. — Le « Grundriss » d'Eisenhofer s'est acquis depuis des années une place de choix parmi les manuels de liturgie en langue allemande et son succès mérité ne fait que croître, comme le montre la nécessité de cette nouvelle édition deux ans après sa refonte par le successeur de Mgr Eisenhofer (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 211). Cette fois encore, le professeur Lechner a profité de l'occasion pour revoir son texte et mettre à jour la bibliographie. — L. R.

Dom B. Steuart. — *The Development of Christian Worship.* An Outline of Liturgical History. Londres, Longmans Green & Co., 1953, 22 × 14 cm., xxvi-290 p. Prix : 30 sh. — Mettre à la disposition des lecteurs de langue anglaise un bon manuel de liturgie, au courant des derniers progrès de cette science, tel fut le but que s'assigna l'auteur. Il y réussit. Son volume comporte deux parties, intitulées « Sacrifice » et « Prière ». La première étudie l'évolution du sacrifice eucharistique dans les diverses liturgies et expose l'état de nos connaissances sur la Messe et spécialement le canon romain; la seconde traite de l'office divin et de l'année liturgique. Son chapitre sur la genèse et le développement de l'office divin nous paraît spécialement digne de remarque : sur un point où n'existe guère d'étude d'ensemble, il nous livre une bonne synthèse, qui accorde sa juste part à la considérable influence de l'office monastique sur la constitution et le développement des offices séculiers. — L. R.

D. Barsotti. — *La parole de Dieu dans le mystère chrétien.* Coll. Lex Orandi, 17. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 20 × 13 cm., 368 p. — « Dieu se révèle en ce qu'il accomplit, et l'instrument de ses œuvres, c'est la Parole ». Tel est le thème de ces considérations, dans lesquelles l'auteur s'attache successivement à la Parole de Dieu en elle-même, à la création, à Israël, le peuple élu, à Jésus, à l'Eglise et au chrétien. Dans le développement de ce point de vue original, aux aspects parfois déroutants, parfois prenants, l'auteur fait preuve d'une connaissance étendue de la Bible et de ses interprétations anciennes et modernes, juives et chrétiennes. On lira avec un particulier intérêt les pages qu'il consacre à l'exégèse littérale des Saintes Ecritures (p. 37-44). — L. R.

C. Korolevskij. — *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident.* Coll. Lex Orandi, 18. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 20 × 13 cm., xii-235 p. Prix : 600 frs. — La contribution qu'apporte cet ouvrage à la question brûlante de la langue vivante en liturgie est intéressante à un double titre : et par la personnalité de son auteur, consulteur de la S.C. Orientale et de ses commissions de liturgie et de codification canonique, et par le contenu de ses pages, aux nombreux détails historiques souvent mal connus ou totalement ignorés dans nos milieux. Sur plusieurs points, l'auteur, ayant pris une part active aux événements qu'il rapporte, fournit une contribution originale à l'histoire de la liturgie en langue vivante. Son travail comporte deux parties : la première étudie l'évolution de l'Orient, les principes qui l'ont dirigée et l'état actuel des divers groupements; la seconde examine de même les traductions et essais de traduction de la liturgie latine soit dans des langues vivantes, soit dans des langues mortes comme le syriaque ou le ghe'ez (Ethiopie). Par manière de conclusion, l'auteur esquisse les avantages qu'une large concession de la langue vivante pourrait avoir pour la conversion des non-chrétiens et signale quelques exemples d'utilisation possible du rite oriental dans ce but. Cet ouvrage a le grand mérite d'attirer l'attention sur l'importance du problème de la langue liturgique pour les peuples qui ne dépendent pas directement de l'ancienne civilisation romaine. Puisse-t-il achever de déraciner, là où il subsiste encore, le préjugé qu'on

n'est pas tout à fait catholique tant qu'on ne célèbre pas la liturgie romaine en langue latine. — L. R.

L. Eizenhöfer, O.S.B. — *Canon missae romanae.* Pars prior. *Traditio textus.* Coll. Collectanea Anselmiana. Series Minor. Subsidia studiorum, I. Rome, Orbis catholicus, 1954, 20 × 13 cm., 56 p. Prix : 760 lires. — Ce fascicule met à la disposition des étudiants en liturgie (et de leurs professeurs) un précieux instrument de travail : l'édition critique du texte actuel du canon de la messe romaine. La présentation typographique est très claire et le nom seul de l'auteur nous est une sûre garantie que la solidité du fond répond à l'élégance de la forme. Souhaitons bon succès à la collection qui débute sous de si heureux auspices. — L. R.

J. Pascher. — *Eucharistia, Gestalt und Vollzug.* 2e édit., Munster, Aschendorff, 1953, 21 × 13 cm., 392 p. Prix : 14,60 marks. — Les sacrements, nous enseigne la théologie, sont des signes sensibles qui produisent en nos âmes la grâce qu'ils signifient. Point de meilleure voie, dès lors, pour comprendre un sacrement que d'étudier sa structure pour remonter par elle à la plénitude de sa signification. Appliquant ce principe à l'Eucharistie, l'auteur consacre d'abord une introduction à examiner le rapport entre le banquet pascal juif et la dernière Cène : Notre-Seigneur nous y apparaît comme l'Agneau pascal de la nouvelle alliance et cette typologie donne la clef d'une juste compréhension de la Sainte Messe comme repas sacré. Deux voies s'offraient alors à l'auteur pour étudier l'ensemble des rites qui sont venus au cours des siècles étoffer ce donné primitif et en déployer les richesses : l'analyse de chacun de ces rites, leur considération globale sous divers angles. Il adopte successivement l'une et l'autre. Une première section étudiera en détail les parties de la Sainte Messe : « entrée », « culte de la Parole », « repas du Seigneur ». Une seconde reprendra l'examen de l'ensemble des cérémonies à divers points de vue : participation des fidèles à l'offrande, l'homme et la communauté dans la liturgie, l'Eucharistie comme culte de chacune des trois Personnes divines, les formes fondamentales du culte, les moyens d'expression liturgique. Ce bref aperçu du contenu de cet ouvrage suffit à marquer son intérêt pour tous ceux qui cherchent à mieux comprendre la Sainte Messe dans sa structure et sa signification profonde. — L. R.

Th. Schnitzler. — *Die Messe in der Betrachtung.* Band I : *Kanon und Konsekration.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1955, 16 × 11 cm., xviii-296 p. — La science liturgique connaît à notre époque un renouveau remarquable. Se souvenant du mot de saint Augustin : « Malheur à la connaissance qui ne tourne point en amour », l'auteur de cette « Messe méditée » s'est donné pour tâche d'aider prêtres, séminaristes et laïcs formés à faire bénéficier leur dévotion des richesses ainsi redécouvertes. Pour aller de suite à l'essentiel, il commence sa série de méditations par le canon et la consécration, réservant les autres parties pour un volume à paraître. Le R. P. Jungmann, S. J., dans son introduction, n'hésite pas à comparer le travail du professeur de liturgie du Séminaire de Cologne à l'œuvre de l'abbé Nicolas Ghir. Pareil témoignage n'appelle qu'un commentaire : le souhait que, tel son prédécesseur, cet ouvrage soit bientôt traduit en français. — L. R.

E. Gaillet. — *L'alliance de Dieu et des hommes. La messe dans notre vie. Essai.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 12 cm., 92 p. Prix : 39 frs belges. — Situer la Sainte Messe au centre de l'Alliance nouvelle par laquelle l'amour de Dieu offre à l'homme pécheur la possibilité d'une nouvelle réponse d'amour, est-il thème plus propice à ferventes méditations? Nous n'oserions toutefois recommander tout uniment ces pages, jaillies d'une âme ardente, mais que déparent certaines imprécisions de pensée et quelques néologismes dont on a peine à voir la nécessité. — L. R.

J. Juglar, O.S.B. — *Le sacrifice de louange.* Coll. Lex Orandi, 15. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 20 × 13 cm., 290 p. — Parmi les divers noms employés au cours des siècles pour désigner le mémorial du Seigneur, deux sont restés d'un usage courant : Messe et Eucharistie. L'adoption du premier pose un pro-

blème curieux : comment se fait-il que ce mot, dont le sens propre est « renvoi », en soit venu à désigner la réalité qu'il se contente de terminer? Malgré l'intérêt anecdotique de cette question, ce n'est pas à elle que l'auteur s'attache, mais bien à découvrir si nous avons dans le second terme une expression tout aussi impropre ou au contraire la définition adéquate de la Cène du Seigneur. Que le rite institué par le Christ au soir du Jeudi Saint soit bien une eucharistie au sens propre et premier du terme, c'est-à-dire un sacrifice de louange, l'auteur entreprend de le montrer en deux séries d'études : la première examine en huit chapitres les données essentielles fournies par les quatre premiers siècles; la seconde, en cinq chapitres, institue dans le même but l'analyse des différentes parties de la messe. Cet ouvrage, solide et bien informé, aidera prêtres et fidèles à mieux comprendre le sens profond de l'institution du Seigneur. — L. R.

E. Flicoteaux, O.S.B. — *Le rayonnement de la Pentecôte.* Coll. L'esprit liturgique, 7. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 152 p. — Comme le signale la préface, ces pages sont un complément de l'ouvrage consacré par l'auteur au temps pascal. Leur but est de montrer, par l'étude de la liturgie, que « la Pentecôte n'est pas seulement l'occasion favorable d'honorer, au terme de la Cinquantaine, la troisième Personne de la Sainte Trinité, elle est surtout l'indispensable et glorieux couronnement de la Pâque, le sommet, si l'on peut dire, de l'œuvre rédemptrice, et le principe de son universel rayonnement ». En conséquence, cette brochure étudie, de ce point de vue, la préparation de la Pentecôte par la liturgie pascale et celle de l'Ascension, son déroulement dans les fêtes de la Pentecôte et son prolongement dans la vie de l'Eglise. Ce solide et limpide exposé se recommande aux fidèles désireux de s'instruire des splendeurs de la vie liturgique. — L. R.

Ch. Becker. — *La nuit pascale.* Introd. de J.-A. Jungmann, S. J.; trad. de B. Lavaud, O.P., Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 18 × 12 cm., 246 p. Prix : 54 frs belges. — Nous avons dit (*N.R.Th.*, 1952, p. 891) tout le bien que nous pensions de l'original allemand de cette brochure, où s'unissent si utilement le texte intégral de la vigile pascale et divers excursus destinés à en faire pénétrer le sens profond. La traduction française mérite les mêmes éloges et l'on ne peut que remercier le R. P. Lavaud de l'avoir entreprise. — L. R.

OUVRAGES ENVOYES À LA REDACTION

Augustin (Saint). — *Œuvres*, 15. *2e série : Dieu et son œuvre. La Trinité (Livres I-VII).* I. *Le mystère.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 613 p.
Augustin (Saint). — *Dialogues philosophiques.* Ibid., 750 p.
Berdiaev N. — *Le sens de la création.* Ibid., 1955, 472 p. 150 frs.
Blaise A. — *Manuel du latin chrétien.* Strasbourg, Le Latin chrétien, 1955, 222 p.
Brown R. E. — *The « Sensus Plenior » of Sacred Scripture.* Baltimore, St. Mary's Seminary Book Store, 1955, xiv-161 p. 2 $.
Brütsch Ch. — *Clarté de l'Apocalypse.* 4e édit., Genève, Edit. Labor et Fides, 1955, 302 p.
Classiques du XXe siècle (Coll.). Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955. 19. V. H. Debidour. — *Jean Giraudoux.* 130 p. — 20. L. Christophe. — *Emile Verhaeren.* 142 p.
Coathalem H., S. J. — *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe s.* Rome, Univ. Grégor., 1954, viii-136 p.
Coutinho (da Veiga L.). — *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste (1898-1910).* Rome, Univ. Grégor., 1954, xxiv-275 p.
Cremer Ph. — *Savant et croyant.* Bruxelles, Pensée catholique; Paris, Office général du livre, 1955, 120 p. 35 frs b. ou 270 frs fr.
Dobbelstein H. — *Der Normale Mensch im Urteil der Psychiatrie.* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1955, 174 p. 8,90 frs.
Dumbarton Oaks Papers. Number Eight. Cambridge (Mass.). Harvard University Press, 1954, x-330 p. 7,50 $.

Eléments de doctrine spirituelle. 10e série : *La fin de l'homme et de l'histoire.* Paris, A.C.J.F., 1955, 47 p. 150 frs.

Entretiens sur l'antiquité classique. Tome I. *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon.* Paris, Klincsieck, Genève, Vandoeuvres, 1954, VIII-308 p.

ETCHEVERRY A., S. J. — *Le conflit actuel des humanismes.* Paris, P.U.F., 1955, 290 p. 800 frs.

EWING J. Fr., S. J. — *Local Leadership in Mission Lands.* New-York, Fordham University Press, 1954, VIII-152 p. 2 $.

FRANK-DUQUESNE A. — *Via Crucis. Chemin de la croix.* Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1955, 368 p.

GORGE M. — *Lumière et Préjugés.* Saint-Imier (Suisse), Grossniklaus, 1955, 48 p.

Grosse Herder (Der). Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band VI : *Luksor bis Paderborn.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1955, 1520 col. 39 à 52 marks suivant reliure.

JERPHAGNON L. — *Le mal et l'existence.* Paris, Edit. Ouvr., 1955, 156 p. 330 frs.

LEBRET L.-J. — *Appels au Seigneur.* Paris, Edit. Ouvrières, 1955, 320 p. 540 frs.

LECLER J. — *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme.* Tomes I-II. Paris, Aubier, 1955, 404 et 460 p. 2.985 frs.

LE FROIS B. J., S.V.D. — *The woman clothed with the sun (Ap. 12) Individual or collective? (An exegetical Study).* Rome, Orbis Catholicus, 1954, XVIII-281 p. 2.800 lires.

LOCHER G. W. — *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 169 p. 10 frs.

LORIAUX R., S. J. — *L'être et la forme selon Platon.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 227 p.

MADINIER G. — *La conscience morale.* Paris, P.U.F., 1954, IV-122 p. 240 frs.

MAZZOTTI M. — *La basilica di Sant'-Apollinare in classe.* Rome, Pont. Istit. di Archeol. Cristiana, 1954, XII-280 p. 8 tabl. 4.500 lires.

MCDONNELL E. W. — *The Beguines and Beghards in Medieval Culture.* New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1954, XVIII-644 p. 10 $.

MELLER B. — *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, XXXII-346 p. 18 marks.

MISTIAEN E., S. J. — *Regina Coeli.* Bruges, Beyaert, 1955, 168 p. 58 frs.

MONSTERLEET J. — *L'empire de Mao Tsetung, 1949-1954.* Lille, 73 rue des Stations, 1954, 222 p. 400 frs.

NÉHER A. — *L'essence du prophétisme,* Paris, P.U.F., 1955, 359 p. 900 frs.

ORBE A., S. J. — *En los albores de la exegesis Iohannes (Ioh. I, 3). Estudios Valentinianos.* Vol. II. Rome, Univ. Grégor., 1955, VIII-403 p.

ORIGÈN. — *Prayer. Exhortation to Martyrdom.* Londres, Longmans Green & Co., 1954, VIII-253 p. 25 sh.

PANGAUD A. — *Provisions dominicales.* Paris, La Colombe, 1954, 140 p. 450 frs.

PAQUIN J., S. J. — *Morale et médecine.* Montréal, L'Immaculée Conception, 1955, 490 p.

PARSCH (Dom Pius). — *Homélies sur les épîtres des dimanches.* Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1955, 323 p.

PARSCH (Dom Pius). — *Le petit guide dans l'année liturgique.* Mulhouse, Salvator, 1955, 738 p.

PERROY H., S. J. — *Saint Ignace de Loyola.* Paris-Lyon, Vitte, 1955, 152 p. 390 frs.

PIOLANTI A. — *Il Misterio eucaristico.* Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1955, 533 p.

Problemi scelti di teologia contemporanea. Rome, Univ. Grégor., 1954, VIII-468 p.

REGATILLO E. F. & ZALBA M., S. J. — *De statibus particularibus tractatus.* Santander, Editorial Sal Terrae, 1954, 267 p.

RIDEAU E., S. J. — *Ami, voici notre foi... Exposé de la foi catholique.* Paris, U.S.I.C., 1954, 48 p. 50 frs.

RINGEL E. (Dr) & VAN LUN W. — *De diepte-psychologie helpt de zielzorger.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 160 p. Broché : 66 frs ; relié : 80 frs.

ROSMINI A. — *Anthologie philosophique.* Paris-Lyon, Vitte, 1954, 510 p. 2.400 frs.

RUFINUS. — *A Commentary on the Apostles' Creed.* Londres, Longmans, Green and Co., 1955, VIII-166 p. 25 sh.

Saint Augustin parmi nous, par H. Rondet, Ch. Moral, M. Jourjon & J. Lebreton. Paris-Le Puy, Mappus, 1954, 309 p. 900 frs.

Schmidt P. W., S.V.D. — *Der Ursprung der Gottesidee. Eine Historisch-kritische und Positive Studie.* III. Teil : *Die Religionen der Hirtenvölker. V.* XI. Band : *Die asiatischen Hirtenvölker : Die primär-sekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Karagassen sowie der Benachbarten nicht-Hirtenvölker.* Munster, Aschendorff, 1954, xxviii-734 p. 45 marks.

Schweitzer W. — *Schrift und Dogma in der Ökumene.* Gütersloh, Bertelsmann, 1953, 320 p. 28 marks.

Schweizer E. — *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1955, 168 p. 15,50 frs.

Seppelt Fr. X. — *Geschichte der Päpste.* Band I. 2e édit., Munich, Kösel, 1954, 318 p. 25 marks.

Sipos † S. — *Enchiridion Iuris Canonici.* Rome, Orbis Catholicus, 1954, xx-913 p. 5.000 lires.

Solages (Mgr de). — *Le livre de l'espérance : L'âme, Dieu, la destinée.* Paris, Spes, 1954, 285 p. 600 frs.

Solages (Mgr de). — *Les postulats doctrinaux du progressisme.* Bruxelles, La Pensée catholique, 1954, 40 p. 10 frs.

Stegmüller Fr. — *Analecta Upsaliensia Theologiam Medii Aevi Illustrantia.* Tomus I. *Opera Systematica.* Uppsala, Lundequistska, 1953, vi-451 p. 30 kr.

Stroick Cl., O.M.I. — *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, xvi-286 p. 15 DM.

Studi filosofici intorno all'« Esistenza », al mondo al trascendente. Rome, Université Grégorienne, 1954, viii-352 p.

Synoptische Studien. Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Munich, K. Zink, 1954, viii-293 p. 24 marks.

Theodoret de Cyr. — *Correspondance,* I. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 138 p. 630 frs.

Tolédano A. D. — *Histoire de l'Angleterre chrétienne.* Paris, Laffont, 1955, 335 p. 850 frs.

Ullmann W. — *The growth of papal Government in the middle ages.* Londres, Methuen, 1955, xviii-482 p. 42 sh.

Valensin A., S. J. — *Le christianisme de Dante.* Paris, Aubier, 1954, 196 p. 540 frs.

Vandekerckhove A., Cist. — *Histoire de l'abbaye du Val-Dieu à travers les siècles. 1215-1954.* 2e édit., Dison, Jespers-Grégoire, 1954, xx-417 p., 46 reprod. 200 frs.

Vincent A. — *Les manuscrits hébreux du désert de Juda.* Paris, Fayard, 1955, 281 p. 700 frs.

Vogels H. J. — *Evangelium Colbertinum.* II. *Untersuchungen.* Bonn, P. Hanstein, 1953, 182 p. 23 marks.

Vogels H. — *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments.* Bonn, P. Hanstein, 1955, viii-236 p. 15 marks.

Volk H. — *Christus und Maria.* Munster, Aschendorff, 1955, 27 p. 1,50 mark.

Wendel Fr. — *Martini Buceri Opera Latina.* Vol. XV bis. *Du royaume de Jésus-Christ.* Paris, P.U.F., 1954, viii-304 p. 1.400 frs.

Wenger A., A.A. — *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle.* Paris, Institut franç. d'étud. byzant., 1955, 426 p. 3.500 frs.

Willems E., S.O.C. — *Dans le lien de la Paix.* N.-D. du Val-Dieu, Abbaye Cistercienne, 1954, 104 p. 75 frs.

Zimmerli W. — *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 75 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*

Bible et vie chrétienne

Collection publiée sous la direction de dom Célestin Charlier
par les Éditions Casterman et les Éditions de Maredsous.

VIENT DE PARAITRE :

Le Silence * A L'OMBRE DE LA PAROLE

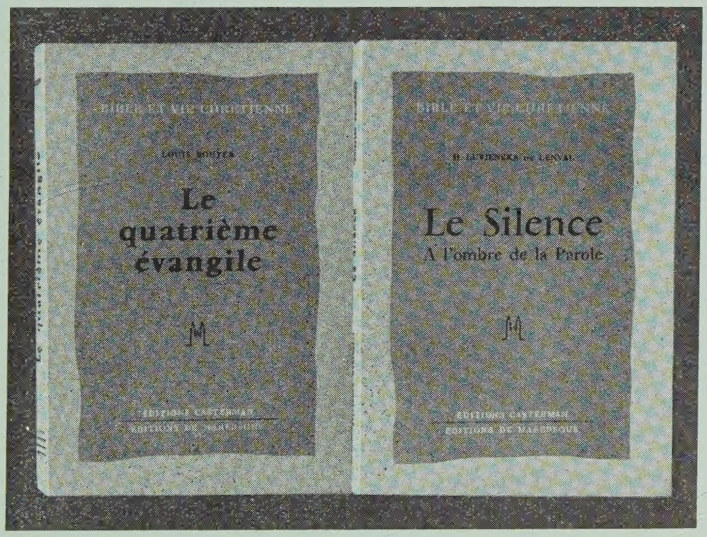
par Hélène Lubienska de Lenval

14,5 × 21 cm., 104 pages . . . . . **42 fr. b. / 300 fr. fr.**

RÉIMPRESSION :

Le quatrième évangile

Introduction à l'Évangile de Jean. Traduction et commentaire par Louis BOUYER
14,5 × 21 cm., 240 pages, 2e édition . . . . . **75 fr. b. / 540 fr. fr.**



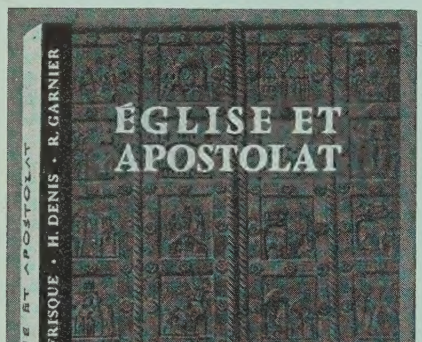
ONT DÉJA PARU :

* H. Duesberg : **Les Valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament.** 2e éd., 1 vol. 12 × 18 cm., 196 p., **54 fr. b. / 395 fr. fr.**
* C. Charlier : **La Lecture chrétienne de la Bible.** 5e éd. entièrement refondue. 1 vol. 14 × 20 cm., 356 p., **75 fr. b. / 540 fr. fr.**
* H. Duesberg : **Le Psautier des Malades.** 1 vol. 14 × 20 cm., 320 p., broché : **78 fr. b. / 630 fr. fr.**, relié : **105 fr. b. / 825 fr. fr.**

A PARAITRE :

H. Duesberg : **JÉSUS, PROPHÈTE ET DOCTEUR DE LA LOI.**

COLLECTION ÉGLISE VIVANTE



Église et Apostolat

par A. CHAVASSE, H. DENIS, J. FRISQUE, R. GARNIER

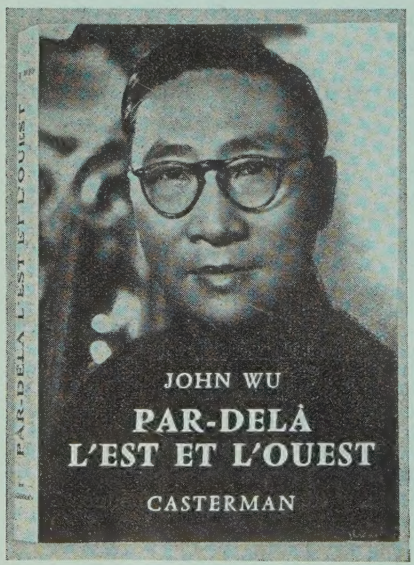
Cet ouvrage figure parmi les 40 meilleurs livres de littérat catholique publiés en 1954, qui ont été désignés par un j composé du R. P. Dalmais, O. P., du R. P. de Parvillez, S et de M. Stanislas Fumet.

En même temps que notre siècle s'annonce riche sur le p des réalisations apostoliques, il faut... qu'il le soit égalem sur le plan de la réflexion. Impossible d'assurer au mo contemporain une effective présence de l'Église si l'on ref de dépasser le plan du slogan ou de l'argument sentimen ou utilitariste. Cette préoccupation est la nôtre. Église Apostolat *y répond magistralement.*

MASSES OUVRIÈRES

14,5 × 21 CM., XII-260 PAGES, 2e ÉDITION

75 fr. b. - 600 fr. fr.



PAR-DELA L'EST ET L'OUEST

par John Wu

Traduit de l'anglais par Franz Weyergans

Ce livre qui est merveilleux passe avec aisance du langa du poète à celui des philosophes. Tout y passe : son enfan au pays des rizières, les cérémonies si pittoresques de s mariage, ses premiers contacts avec les méthodistes, puis av les catholiques, les interférences qu'il découvre entre Bouddhisme et l'Évangile, ses études en Allemagne et a États-Unis, les précieuses amitiés qui polarisèrent sa pens ses fonctions d'avocat à Shanghaï. Surviennent de passio nantes disgressions sur les religions de Chine, sur les poèt taoïstes. Et le tout culmine sur le retour de « l'Enfa prodigue ». *LA LIBRE BELGIQUE*

***Par-delà l'Est et l'Ouest* figure également parmi les 40 meilleu livres de littérature catholique publiés en 1954.**

14,5 × 21 CM., 272 PAGES, 2e ÉDITION

84 fr. b. - 600 fr. fr.

ÉDITIONS CASTERMAN • PARIS

COLLECTION ÉGLISE VIVANTE

QUAND L'EUROPE CHERCHAIT L'ASIE

par Félix-Alfred PLATTNER

L'incroyable odyssée des Jésuites missionnaires de 1541 à 1785. Un récit passionnant d'aventures VÉCUES.

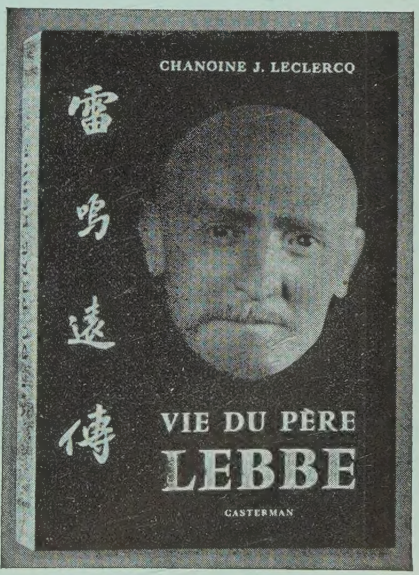
Un de ces morceaux d'Histoire dont on pardonne difficilement à nos professeurs de ne nous avoir jamais parlé. Un livre passionnant comme un récit d'aventures, sublime comme une hagiographie et percutant comme un examen de conscience.
TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN

Une collection qui offre de telles réalisations doit être hautement félicitée. *LIVRES ET LECTURES*

14,5 × 21 CM., 304 PAGES
90 fr. b. - 675 fr. fr.

Vie du Père Lebbe

par le chanoine Jacques LECLERCQ



ce Vincent Lebbe, qui est le dernier des conquérants, éritait d'avoir son héraut. Il faut lire cette biographie dente et mordante qui ne transfigure rien, qui laisse à incent Lebbe ses enthousiasmes et ses dépressions, mais qui it paraître les traits du saint derrière l'homme. Et quel omme!... Sa vie se développe entre deux tragédies, elle-ême fut tragique et s'il nous lègue son sourire, c'est à la çon de ceux qui sont supérieurs à leur destin.
LA LIBRE BELGIQUE

Vie du Père Lebbe figure également parmi les 40 meilleurs livres de littérature catholique publiés en 1954.

,5 × 21 CM., 356 PAGES, 4 HORS-TEXTE ET UNE CARTE
96 fr. b. - 750 fr. fr.

TOURNAI • ÉDITIONS CASTERMAN

VIENT DE PARAITRE

LOURDES BANNEUX

ou

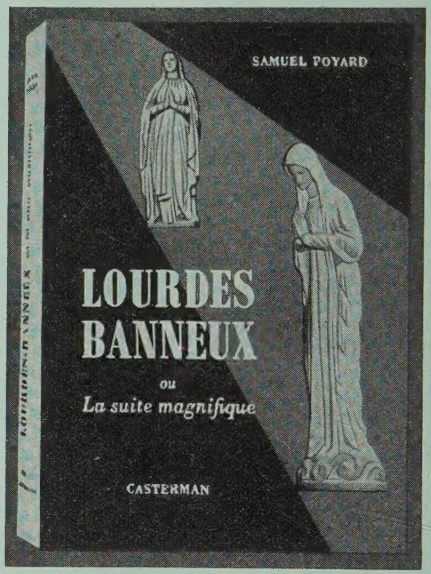
la suite magnifique

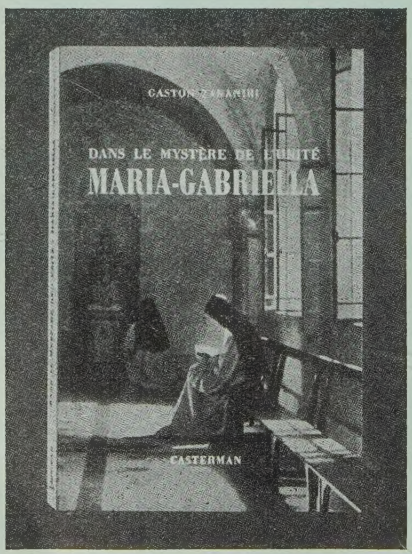
par Samuel POYARD

Un livre neuf, qui apporte une révélation audacieuse : le message de Banneux est la suite et l'achèvement de celui de Lourdes. Un travail sérieux, solide, approfondi, qui a fait dire à Mgr Kerkhofs, évêque de Liège et de Banneux : « Je crois qu'il est impossible d'ébranler les positions que vous prenez : vous ne faites que citer des FAITS. »

14,5 × 21 CM., 292 PAGES ET 10 HORS-TEXTE

96 fr. b. - 750 fr. fr.





DANS LE MYSTÈRE DE L'UNITÉ

Maria-Gabriella

par Gaston ZANANIRI

L'émouvante biographie d'une paysanne sarde qui entra à la Trappe et mourut à 25 ans après avoir fait l'offrande de sa vie pour l'Unité chrétienne.

13 × 20 CM., 184 PAGES

42 fr. b. - 300 fr. fr.

ÉDITIONS CASTERMAN